

الاقتصاد والأخلاق

تأليف

د. محمد عمر شابرا

د. فولكر نينهاوس

www.fikr.com

آفاق معرفة متجددة



الاقتصاد
والأخلاق

الاقتصاد والأخلاق / محمد عمر شـــابرا، فـــولكر نينـــهاوس .- دمشـــق: دار الفكـــر، ٢٠١١ .- ١٦٨ص ؛ ٢٠سم.- (سلسلة حوار مع الغرب).

ISBN:978-9933-10-230-2

١-١٧٤ ش ا ب أ ٢ - العنوان ٣- شـــابرا

٤- نينهاوس ٥- السلسلة

مكتبة الأسد

سلسلة حوار مع الغرب

الاقتصاد والأخلاق

د. محمد عمر شابرا
د. فولكر نينهاوس





2011=1432

دار الفكر – دمشق – برامكة



٠٠٩٦٣ ٩٤٧ ٩٧ ٣٠٠١

٠٠٩٦٣ ١١ ٣٠٠١



http://www.fikr.com/
e-mail:fikr@fikr.net

سلسلة حوار مع الغرب

الاقتصاد والأخلاق

د. محمد عمر شابرا

د. فولكر نينهاوس

الرقم الاصطلاحي: ٢٢٩٤,٠٣١

الرقم الدولي: ISBN:978-9933-10-230-2

التصنيف الموضوعي: ٣٣٠ (الاقتصاد)

١٦٨ ص، ١٤ × ٢٠ سم

الطبعة الأولى : ١٤٣٢هـ = ٢٠١١م

المحتوى

حوار مع الغرب

عندما قال الشاعر الإنكليزي روديارد كيبلنغ (١٨٦٥-١٩٣٠) مقولته الشهيرة "**الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا**" لم يكن يعلم أن العالم سيتغير إلى درجة كبيرة، فالتطور العلمي والتقني في الاتصالات ووسائل الإعلام جعل العالم قرية صغيرة، فأهل الشرق يتأثرون بما يحدث في الغرب، والناس في الغرب يعرفون ما يحدث في الشرق ويتأثرون به، وربما تحركوا على الصعيد الشعبي والإنساني والسياسي لاتخاذ مواقف داعمة أو مناهضة.

لم يعد هناك شرق مطلق ولا غرب مطلق؛ ذلك أن الحضارة نتاج ثقافي شاركت في صنعه مادياً ومعنوياً العديد من الشعوب، فكانت الحضارة دُولة بينها.

لكن البعض يصر على أن العلاقة صراع بين الشرق والغرب، وهو يرى أن الحضارات الشرقية مختلفة من الناحية الثقافية والعقلية والعقائدية عن الحضارة الغربية؛ وأن الصراع بينهما حتمي، ويستحضر من التاريخ كل مآسيه، للنفخ في

كير التطرف والكراهية، وبث العداء بين الشعوب، وإشعال نار الحروب؛ الثقافية منها والعسكرية.

وباعتبار أن لكل فعل رد فعل مماثل؛ يبدأ العنف بالظهور، وتبدأ معه التعبئة الفكرية والإعلامية والثقافية والأيديولوجية.

هكذا ظهر على الجانبين عدد من المفكرين الذين دعوا إلى التمركز على الذات، وإبراز تفوق حضارتهم الخاصة، متجاهلين الحضارات الأخرى وإنجازاتها، ومشاركتها في تقدم الإنسانية. مما كان له تداعيات سيئة على الحضارة الإنسانية عموماً.

من هنا برزت الحاجة إلى الحوار لتأسيس أرضية إنسانية مشتركة، بعيدة عن التعالي والتمركز حول الذات؛ تقوم على الحوار والتعارف والتكامل، فالحوار هو الطريق الموصل لتقارب الأفكار والرؤى، ولوضع الحلول التي تجعل الجميع أسرة واحدة بعد أن أصبحت الكرة الأرضية قرية واحدة.

تهدف هذه السلسلة من الكتب لتعريف كل طرف على فكر الآخر، وتقدم أبحاثها بموضوعية وجرأة بعيداً عن المجاملات، فالهدف هو الوصول إلى الطريق العملي للتعارف، وفهم الذات والآخر بوضوح، والتفهم لخصوصيات وثقافات الآخر، واحترام حقه بالاختلاف؛ وسيلةً لنمو الحضارة والثقافة الإنسانية.

الاقتصاد والأخلاق

١- الأخلاق و الاقتصاد بين الإسلام والعالم الغربي

الدكتور : محمد عمر شابرا

٢- منظومة الأخلاق الاقتصادية في العالم الغربي
المواقف العلمانية والمسيحية

الدكتور : فولكر نينهاوس

الأخلاق و الاقتصاد
بين الإسلام والعالم الغربي

الدكتور
محمد عمر شابرا

ترجمة
هبة الباشا

مقدمة

يطمح الناس جميعاً إلى تحقيق رفاهيتهم، وهذه حاجةٌ بديهيةٌ تمليها طبيعتهم البشرية. ومن ثم فإنه لا يكاد يكون ثمة اختلافٌ بين مجتمعات العالم جميعها على أن الغرض الرئيسي من تطور البشرية يتمثل في تعزيز الرفاه العام لبني البشر. غير أن هناك اختلافاً ملحوظاً بين هذه المجتمعات في فهم الجوهر الحقيقي لهذا الرفاه والوسيلة المثلى لتحقيقه على أرض الواقع.

ثمة اتفاقٌ عامٌّ على أن تحقيق الرفاه البشري الحقيقي يستلزم إشباع الحاجات المادية والمعنوية للفرد البشري. وهنا يثار السؤال: أتكون زيادة الثروة والدخل وحدها كفيلةً بإشباع هذين النوعين من الحاجات، أم أن الأمر يتعدى مجرد ذلك. ففي حين أن زيادة الدخل والثروة قد تفي بالحاجات المادية للإنسان، إلا أنها لا تفي بتلك المعنوية ضرورةً، وهو ما يطرح السؤال ثانيةً عن ماهية هذه الحاجات التي قد لا يسد ارتفاع الدخل وحده مسدها، والتي تعد السعادة وراحة البال من أهمها. وقد يقتضي تحقيق الحاجات

المعنوية وجود دخلٍ ماديٍّ معقول، ولكنه يتطلب أيضاً إدراك مطامحَ بشريةٍ أخرى على رأسها إقامة العدل والمؤاخاة بين البشر، بمعنى عدهم جميعاً نظراءَ متساوين يُعاملون باحترامٍ وتقدير ويستفيدون جميعاً من ثمار التطور، بغض النظر عن عرقهم أو لونهم أو سنهم أو جنسهم أو جنسيتهم. وثمة متطلباتٌ أخرى لبلوغ الرفاه المستديم على القدر ذاته من الأهمية عند عموم الناس؛ تتمثل في القرب من الله، والسمو الروحي والأخلاقي، وسلامة الحياة والأملاك، والحرية الشخصية. أما الحاجات المادية الأساسية فهي: توافر الغذاء، والماء النظيف، واللباس المناسب، والمسكن المريح بما فيه من شروطٍ صحيةٍ ومرافق أساسية، والعناية الطبية عند الحاجة إليها، والمواصلات، والتعليم، وتوافر فرص العمل لدى آخرين أمام الفرد أو قدرته على العمل لحسابه الخاص، وتأسيس العائلة، وتربية الأطفال، ووجود اللحمة الاجتماعية، والحد من الجريمة والنزاعات والاضطرابات والفوضى في المجتمع.

وتشير التجربة التاريخية إلى اعتماد الحاجات المادية والمعنوية بعضها على بعض، إلى حد أن المجتمع قد يعجز عن إنجاز تطورٍ اقتصادي طويل المدى إن هو قصّر عن إشباع هاتين الحاجتين معاً.

وتارةً أخرى يراودنا السؤال التالي: إن لم يكن ارتفاع الدخل وزيادة الثروة وحده كفيلاً بتحقيق هاتين الحاجتين (المادية والمعنوية)، فما السبيل إذن لإدراك ذلك؟

الحاجة
إلى رؤيةٍ كونيةٍ[١] وافية

قد يتعذر إشباع الحاجتين المادية والمعنوية على المجتمع إن هو افتقر إلى وجود رؤيةٍ كونيةٍ مناسبة، فهي ضرورية لبحث طبيعة الوجود والإجابة عن التساؤلات بشأن ظهور الكون، ومعنى الحياة الإنسانية، وغاياتها، والملكية المطلقة، وتسخير الموارد المحدودة للإنسان، وعلاقة البشر بعضهم ببعض وعلاقتهم ببيئتهم. فإذا كانت الرؤية الكونية تقول بظهور الكون إلى الوجود من تلقاء نفسه، مثلاً، فإن البشر ليسوا مسؤولين أمام أحدٍ إذن، وهم أحرارٌ في عيش حياتهم بالطريقة التي يشتهون. وعلى هذا، يغدو هدفهم في

---

(١) رؤية كونية: أو رؤية العالم مصطلح بدأ في الفلسفة الألمانية (Weltanschauung) ليدل على مفهوم أساسي مستخدم في هذه الفلسفة والإيبستمولوجية ويشير إلى طريقة (الإحساس وفهم العالم بأكمله – wide world perception). وعليه يمثل الإطار الذي يقوم من خلاله كل فرد برؤية – تفسير العالم المحيط والتفاعل معه ومع مكوناته – موسوعة المعرفة ويكيبيديا. المترجمة.

الحياة السعي وراء الملذات ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، ومهما كانت تداعيات ذلك على سواهم أو على وسطهم المحيط، كما تغدو خدمة المصالح الذاتية وبقاء الأقوى هي المسلك المنطقي للبشر في الحياة. أما إن عُدَّ البشر أحجار شطرنجٍ على رقعة التاريخ، تسيِّرُهم قوى خارجية بيدها مصائرهم وليس لهم عليها أدنى سلطان، فإنهم إذن غير مسؤولين عما يجري حولهم ولا حاجة بهم إلى القلق أو الاكتراث بأي إجحافٍ سائد حولهم. ولكن، إن انطلقت الرؤية الكونية من الاعتقاد بأن البشر وما يملكون هم خلقٌ خلقهم كائنٌ أسمى، وأنهم مسؤولون لذلك أمامه، فإنهم لن يعدّوا أنفسهم عندئذٍ مجرد كائناتٍ لا حول لها ولا قوة في لعبة التاريخ، أو أشخاصاً لهم مطلق الحرية في التصرف وفق أهوائهم لا يعنيهم أن ينال ذلك من رفاه غيرهم ولا تعنيهم حركة التاريخ وتطوره، بل سيؤمنون بدلاً عن ذلك بأن لهم مهمة يؤدونها في الحياة، تتمثل في تحقيق الرفاهية لجميع الناس. وهو ما يستلزم من البشر استخدام الموارد المحدودة والتعامل مع البيئة على نحوٍ يساعد في إنجاز مهمتهم تلك في الحياة.

الرؤية الكونية الدينية

ما كان للرؤى العالمية أن تتباين فيما بينها إلى هذا الحد لو أن الرؤى الدينية قد بقيت على نقاوتها الأصلية وعلى غلبتها في فكر المجتمعات البشرية. ذلك أن الله قد أرسل رسله بشراً إلى جميع الأمم وعلى مر العصور والأزمان كما يذكر القرآن الكريم. إذ كان الرسل يبعثون في الأقوام عندما تتناسى رسالة من قبلها أو تحرفها. ومن هنا، فإن الأديان السماوية جميعها تعود في أصولها إلى تعاليم أنبياء الله على اختلافهم. وهو السبب الذي يكمن وراء استمرارية الرؤى الكونية وتشابهها وتماثل المنظومات القيمية للأديان السماوية جميعها إلى الدرجة التي حفظت الرسالة الأصلية من التحريف أوالضياع. إذ تؤكد هذه الأديان على الإيمان بالله وباليوم الآخر، وتسنُّ ضوابطَ للسلوك لنظم العلاقات بين البشر. وبذا فإن الأديان السماوية في صورتها الأصلية تكاد تتماثل في رؤيتها الكونية، وإن اختلفت في تفاصيل ذلك لدواعي التغيرات الزمانية والمكانية. حيث جاء في القرآن الكريم بوضوحٍ أن: ﴿مَّا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ

مِن قَبْلِكَ﴾ [فصلت: ٤١/٤٣]. لذلك لا يذكر القرآن أسماء الرسل جميعهم؛ بل فقط أولئك الذين بُعثوا إلى "الشرق الأوسط"، فليس لأهل هذه المنطقة عهدٌ بأسماء غير تلك الرسل، والقرآن لم يُرَد منه أن يكون موسوعةً للأسماء، ولكنه يذكر صراحةً بأن: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا﴾ [النحل: ١٦/٣٦]. و ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ [غافر: ٤٠/٧٨] إن من شأن هذا الكلام إضفاء التسامح على الدين الإسلامي. وفي القرآن أيضاً أنْ: ﴿وَلَا تُجَادِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَٰحِدٌ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿٤٦﴾﴾ [العنكبوت: ٢٩/٤٦]. ويأمر الله المسلمين في القرآن بسورة الأنعام ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾ [الأنعام: ٦/١٠٨].

حركة التنوير وتأثيراتها

لا بد من القول إن حركة التنوير التي ظهرت في القرنين السابع عشر والثامن عشر قد أثرت بدرجاتٍ متفاوتة في كل المجتمعات البشرية في العالم تقريباً، وذلك عبر رؤيتها الكونية العلمانية مادية المذهب. فمع أنها انطلقت في البداية من هدفٍ محمودٍ يروم تحرير الجنس البشري من طغيان الكنيسة والدولة، إلا أنها جعلت تغالي في موقفها تدريجياً حتى انتهى بها الأمر إلى وصف حقائق الأديان المُنْزلة بأنها: "شطحات خيالٍ لا أساس لها من الصحة، فهي ليست في قرارتها أكثر من بدعٍ كهنوتيةٍ سعت إلى تكريس الجهل بسبل المنطق والطبيعة". وتنكر حركة التنوير أي دورٍ للوحي في تسيير الشؤون البشرية، بل تنسب الأهمية الأكبر لقوة المنطق وقدرته على تمييز الخطأ من الصواب، وعلى تنظيم مظاهر الحياة البشرية كلها على نحوٍ يضمن تحقيق الرفاه للبشر. وهذا الأمر يجرد القيم الأخلاقية من كل قدسيةٍ يسبغها عليها الدين، مما يجعلها نسبيةً منوطةً بالتقديرات الشخصية للأفراد. بيد أن القيم الأخلاقية لا تتوقف بطبيعتها على

الحياة الشخصية للأفراد، بل تغطي جوانب الحياة الإنسانية كلها؛ اجتماعيةً كانت أو اقتصاديةً أو سياسيةً أو دولية، وتؤثر في الرفاه العام للناس جميعاً. وعليه فإن تقديرات الأفراد الشخصية لا يمكن أن تكون الحَكَم في تحديد مدى أهمية هذه القيم.

لقد مهد غياب قدسية القيم الطريق أمام ظهور فلسفات الداروينية الاجتماعية والمادية والحتمية والوجودية في علم الاقتصاد وغيره من العلوم الاجتماعية، وحرم المجتمع من ميزتي التناغم والتناسق اللذين يعتمدهما البعد الأخلاقي سبيلاً لتوحيد جوانب الحياة الإنسانية في كلٍّ واحدٍ ملتحم يكفل في محصلته النهائية تحقيق رفاهٍ شاملٍ يستوعب هذه الجوانب كلها.

لقد أحلّت الداروينية الاجتماعية مبدأ (بقاء الأقوى) في مجال العلاقات الإنسانية بديلاً عن مبدأ الأخوة بين البشر، وهو ما سوغ ضمناً ودون عمدٍ لدخول مفهوم: (القوة على حق) في تنظيم العلاقات البشرية، ولتحميل الفقراء والمسحوقين المسؤولية الكاملة عن فقرهم وبؤسهم.

أما الفلسفة المادية فقد جعلت همّ الفرد البشري منصباً على زيادة ثرواته وإشباع ملذاته الحسية وشهواته الجسدية،

وهو ما شكل الأساس لما يعرف اليوم بـ"ثقافة الاستهلاك" التي جعلت من الاستهلاك المتزايد فضيلةً أدّت إلى مضاعفة الحاجات البشرية بما يفوق قدرة المصادر الحالية على سدها.

ثم تأتي (الحتمية) التي تقول بعجز البشر عن السيطرة على تصرفاتهم وتعدها محكومةً باستجاباتهم الآلية الأتوماتيكية للمحفزات الخارجية كما هي الحال عند الحيوان (واتسون Watson، وسكينر Skinner)، وبالحالات العقلية اللاواعية التي لا سلطان لوعي الفرد عليها (فرويد Freud)، فضلاً عن عوامل الصراع الاجتماعي والاقتصادي (ماركس Marx). وعليه فإن الحتمية لا تنفي تميز الذات الإنسانية وتعقيدها فحسب، بل تَخْلُص، بالتماهي مع الداروينية الاجتماعية، إلى إنكار مسؤولية الأفراد الأخلاقية والمعنوية عن تصرفاتهم.

لقد كان من نتيجة هذا التوجه غير الواقعي للحتمية أن هوت كفة الميزان لمصلحة فكرةٍ غالت هي الأخرى في توجهها، ولكن في الاتجاه المعاكس، ونعني بحديثنا: فكرة "الوجودية" التي أعلنت حرية البشرالمطلقة، ونفت أي مسوّغ لوجود قيمٍ متعارفٍ عليها أو لفرض قيودٍ على حرية الأفراد الشخصية بحجة خلق التناغم بين الفردية والمصلحة

الاجتماعية[١] الذي لا يتحقق آلياً عبر قوى السوق. إن مثل هذا المفهوم عن الحرية المطلقة لا يسفر عن شيءٍ خلا تحييد القيم وإرضاء الملذات الحسية واتباع سياسة عدم التدخل، وهي أمورٌ قد تجلب الشقاء للناس إن تشربتها النفس البشرية. ولكن من حسن الحظ أن كثيراً من المفكرين في أنحاء العالم قد احتجوا على حركة التنوير، ومنهم سيسموندي (Sismondi) (١٧٧٣- ١٨٤٢)، وكارلايل (Carlyle) (١٧٩٥-١٨٨١)، وراسكين (Ruskin) (١٨١٩-١٩٠٠)، وهوبسون (Hobson) (١٨٥٨-١٩٤٠)، وتاوني (Tawney) (١٨٨٠-١٩٦٢) وشوماخر (Schumacher) (١٨٩١-١٩٧١)، وبولدينغ (Boulding) (١٩١٠-١٩٩٣)، وهؤلاء كلهم قد ظهروا، كما هو واضح، على امتداد تاريخ الاقتصاد التقليدي. وعليه، فإن حركة التنوير لم تفلح في القضاء على القيم الإنسانية للرؤية الكونية المسيحية، وإن كانت قد أفلحت في تقويض سلطة الكنيسة لدرجة تأكيد بعض المفكرين على الحاجة إلى استحداث أنموذجٍ جديد. ومن جانبٍ آخر، أفلحت العلمانية في إحداث صدعٍ بين المادي والمعنوي وفي شطر هذين إلى كينونتين منفصلتين

---

(١) Sarter (١٩٧٥)، ص ٣٨، ٤٣٩، ٦١٥. انظر أيضاً ستيفينسون Stevenson (١٩٧٤) و Manser (١٩٦٦).

لا رابط بينهما، مما أسفر عن نتيجتين بالغتي الضرر بالمجتمع البشري: **الأولى** هي إلغاء التعليم الديني والأخلاقي في المدارس؛ والواقع أنه لم يلمَس ضررٌ جليٌّ في البدء جراء هذه الخطوة نظراً لاستمرار الأسرة والكنيسة في تقديم الثقافة الأخلاقية اللازمة لأبنائها. بيد أنه مع ازدياد الانحلال العائلي والعزوف شبه الكامل عن ارتياد الكنائس، انعدمت السبيل إلى نشر التعليم الديني بين الناشئة. وهذا يفسر التدهور المتسارع لأخلاقيات الأجيال الصاعدة، ولا سيما مع نزوع التلفاز وشبكة الإنترنت إلى ترويج النزعة الاستهلاكية والإفراط في بث الإباحية والعنف للناس.

أما **النتيجة الثانية** للفصل بين المادي والأخلاقي، فقد تجلت في قطع العلاقة الوثيقة التي تجمع بين المنطق والوحي، بعد أن كانتا تقومان على التبادلية فيما بينهما ويعتمد بعضهما على بعض إلى أقصى حدٍّ في تحقيق الرفاه البشري[1]. فالاعتماد الحصري على المنطق من دون استرشادٍ بالوحي قد يدفع الناس إلى سلوك طريق الخداع

---

(١) انظر: Hausman و McPherson (١٩٩٣)، Rodney Wilson (١٩٩٧).

وانظر أيضاً: Dupher (١٩٧٦)، Balogh (١٩٨٢) ، Bell and Kristol (١٩٨١).

والاستغلال وأسلحة الدمار الشامل. وبالمثل، قد يؤدي غياب المنطق إلى إساءة فهم القيم الدينية وتطبيقها، وإلى إعاقة تحقيق الأهداف الإنسانية للدين. لقد أسفر الفصام بين الوحي والمنطق عن ظهور عددٍ من المفاهيم، انتهت إلى الدخول في صراعٍ مع الأهداف الإنسانية لرؤية الدين الكونية.

الإصلاح الفردي والتكاتف الاجتماعي وتحقيق الرفاه العام

إن هناك حقيقةً لا يمكن إنكارها، وهي أنه: إن كان البشر هم غاية التطور ووسيلته، فإن الأولوية القصوى يجب أن تعطى لإصلاح أمورهم وتحقيق رفاههم. وهنا تأتي الرؤية الكونية الدينية سبيلاً يحمل في طياته إمكانية إصلاح النفس البشرية بما يرضي حاجاتها المادية والمعنوية. وتحقق الرؤية الدينية ذلك عبر غرس معنىً وغاية في حياة الإنسان وتسديد سعيه نحو الصواب ودفعه إلى الأفضل؛ عبر تغيير سلوكه ونمط حياته، وتوجيه ذوقه ورؤيته لذاته ولخالقه وللناس والبيئة المسخرة له. وهذه الرؤية لا تساعد على إصلاح الفرد وحده فقط، بل يمتد تأثيرها ليشيع التكاتف بين أبناء المجتمع كلهم، ويكرس الاستخدام الفعال للموارد اللازمة لتحقيق الرفاه للجميع.

ومن هنا، فقد كان كل من توينبي (Toynbee) وديورانت (Durants) مصيبين فيما توصلت إليه دراستهما الجادة للتاريخ، والتي رأت بأنه لا يمكن إدراك السمو الأخلاقي

والتلاحم الاجتماعي بين الناس من دون الوازع الروحي الذي يتضمنه الدين. حيث يؤكد توينبي على أن: "الأديان تنزع إلى تسريع الانتماء الاجتماعي لدى أتباعها، لا إلى تثبيطه"[١].

"إن الأخوّة بين البشر تقتضي بنوّتهم للإله"؛ وهذه حقيقة تتضمن في ثناياها افتراض الحالة العكسية أيضاً، بمعنى أنه ليس لأي رابطٍ آخر ذي طبيعةٍ بشريةٍ فقط أن يجمع شمل البشرية وحده. وقد خرج كل من ويل وآرييل ديورانت في كتابهما القيِّم (عِبَر التاريخ) بنتيجةٍ دامغة ترى أنه: " لم يسبق أن سجل التاريخ قبل زماننا هذا أي مثالٍ يُذْكَر عن قدرة المجتمع على صون أخلاقه دون مساعدة الدين".

---

(١) للتوسع في البحث، انظر: شبرا (٢٠٠٠)، ص ١٩-٢٨.

قواعد السلوك ومنظومة الحض

إن ما سبق ذكره يدعونا للتساؤل عن سبب استحالة نهضة أخلاقية وتكاتف اجتماعي من دون مساعدة الدين. والإجابة تأتي من تعرف المطلبين الأساسيين اللازمين لتحقيق هذه النهضة، وهما وجود قيم أو قواعد سلوكية يلقاها الناس بقبولٍ واسعٍ غير مشروطٍ إلى حدٍّ تصبح معه حقائقَ لازمةً لا جدال فيها أولاً، والتزام الجميع بهذه القواعد بوصفها إلزاماً أخلاقياً واجباً ثانياً. وهذا يقودنا بدوره إلى التساؤل عن كيفية وضع قواعدَ من هذا القبيل، تكون محل قبولٍ والتزامٍ مطلق من قبل الجميع. فهل عسانا نصل إليها عبر "عقدٍ اجتماعي" كما اقترح بعض الفلاسفة وعلماء السياسة العلمانيون المحدثون؟

قد نوافق على ذلك هنا، ولكن فقط إن كان جميع المشاركين في النقاش على سويةٍ اجتماعية واقتصادية وفكرية واحدة بحيث يكون لهم جميعاً تأثير متكافئ في صوغ هذه القواعد المنشودة. ولكن، ولما كان إدراك هذا النوع من التساوي في واقع الحال يكاد يكون أمراً مستحيلاً، فإن

الغلبة في اتخاذ القرارات ستكون على الأرجح من نصيب الأغنياء والنافذين الذين لا بد صائغون القواعد بما يخدم مصالحهم الشخصية الخاصة، محبطين بذلك فرصة قبول جماع الناس لها والتزامهم بها[١]. ولذا، فإنه من الضروري أن تسند هذه المهمة لكينونةٍ عليمةٍ رحيمةٍ، مطلعةٍ على مواطن الضعف والقوة عند بني البشر، وتعاملهم على أنهم سِيٌّ متساوون تريد الرفاه لهم جميعاً دون أيما تمييز، وتملك رصد العواقب القريبة والبعيدة للقوانين التي تشرع. ومن عساه أقدر على القيام بهذه المهمة من خالق الكون والإنسان نفسه؟ لقد قام الخالق بهذا الأمر سلفاً، وليس من سببٍ يحملنا على الاعتقاد بأن الإله الرؤوف الرحيم قد خلق البشر ثم تركهم يتخبطون على غير ما هدى. ومن هنا فإن برنارد ويليامز (Williams) قد أصاب إذ قال بأن: "الأخلاقيات الاجتماعية ليست بدعةً فلسفية".

إن توافرت بين أيدينا قيمٌ مقبولةٌ قبولاً مطلقاً عند عموم الناس، فمن ذا الذي يضمن لنا التزامهم بتطبيقها على أرض الواقع؟

---

(١) انظر: Toynbee، موجز Somervelle (١٩٥٨)، المجلد ٢، ص٣٨٠، والمجلد ١، س ٤٩٥-٤٩٦. (Will and Ariel Durant 1968، ص ٥١).

الحق أنه: بما أن هذه القيم تهدف إلى إرساء التوازن بين مصلحة الفرد الذاتية ومصلحة المجتمع الكلية، فإن تفعيلها يتطلب من الأفراد التضحية بشيءٍ من مصلحتهم الذاتية. وهو أمرٌ لا تكرسه العلمانية في أدبياتها، فهي تنادي بالليبرالية والفردانية وتقدس خدمة المصلحة الشخصية قبل أي شيء آخر. هنا يأتي الحديث عن الإيمان الذي يحث الفرد على الالتزام بهذه القيم وعلى الوفاء بالتزاماته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بما يحتمل التضحية بشيءٍ من مصلحته الشخصية. ويقوم الدين بتحقيق هذه المعادلة عبر إفراغ بُعْدٍ طويل المدى على مفهوم المصلحة الذاتية عند الفرد، مجاوزاً فيه حدود العالم الدنيوي المحدود إلى الأخروي الخالد. فقد يخدم الفرد مصلحته في الدنيا بالأنانية وإغفال حقوق الآخرين، ولكنه لن يضمن خيره ومصلحته في الحياة الآخرة إلا إن هو وفى بهذه الحقوق.

إن هذه الرؤية بعيدة المدى لمفهوم المصلحة الذاتية، مقرونةً بمسؤولية الفرد أمام الله ومبدأي الثواب والعقاب في الآخرة، لهي الدافع الحقيقي للفرد والجماعة للالتزام الحق بمسؤولياتهم ولو كان ذلك على حساب منفعتهم الذاتية المنظورة. إذ يغدو من السذاجة في ظل هذا الاعتقاد أن يضحي المرء بنعيمٍ مقيمٍ بغية متاع دنيويٍ زائل. والواقع أن

علم الاقتصاد التقليدي قد تجاهل هذه الرؤية للمصلحة الذاتية بعد أن انجرف في ركاب الرؤية الكونية لحركة التنوير العلمانية. فهو لا يشتمل على أي آلية لحث الأفراد على التضحية برفاههم من أجل الآخرين. ولنأخذ مثلاً على ذلك فرانسيس فوكوياما (Fukuyama) الذي أعلن في كتابٍ له سابقٍ هو (نهاية التاريخ) (١٩٩٢) بأن الليبرالية هي ذروة الإنجاز البشري. ثم عاد فانقلب على موقفه في كتابٍ لاحقٍ بعنوان: (نهاية النظام) (١٩٩٧)؛ مصرحاً بأنه " لولا الروادع التي أملاها الدين وجاوزت حدود تجربة البشر...... لكانت المجتمعات الحديثة تترنح على شفا التردي والانهيار".

العجز
عن تحقيق الرفاه لجميع الناس

لقد هدفت حركة التنوير، بجانب محاربة سلطة الكنيسة، إلى تخليص البشرية من استبداد الدولة. ومع أن هذا الهدف محمودٌ بحد ذاته، إلا أنه غالى بدوره بإنكاره دور الحكم الرشيد في تحقيق الرفاه البشري، كما شجع على ظهور مبدأي عدم التدخل وقانون ساي (Say). وفي هذين، تضمنت سياسة عدم التدخل إمساك الحكومة عن التدخل في عمل السوق، مثيرةً بذلك الجدل حول كيفية خلق التوازن والنظام في الاقتصاد والحالة هذه، فضلاً عن حماية المصلحة الاجتماعية في جوٍّ يتمتع فيه كل فردٍ بمطلق الحرية لفعل ما يحلو له خدمةً لمصلحته الشخصية. وهنا جاء قانون ساي ليقترح حلاً منطقياً لهذا الإشكال عبر تطبيق قوانين نيوتن الفيزيائية على نظريات فوكوياما الاقتصادية[1]،

---

(١) انظر: فوكوياما Fukuyama (١٩٩٢)، ص XI. انظر: فوكوياما (١٩٩٧)، ص ٨.

والتأكيد على أن الاقتصاد، شأن الكون، إنما يزدهر إن هو تُرك لشأنه. ويتضمن هذا الوضع اعتماد قوى السوق على عامل التنافس لمنع الأفراد والشركات من ارتكاب التجاوزات، مما يخلق "النظام" في الاقتصاد، ويحقق "التناغم" بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع، وبذلك تكيف السوق نفسها بنفسها، ويغدو أي تدخل من قبل الدولة فيها محكوماً بالتجني والخلل. وفي ظل هذا النظام، يخلق الإنتاج الطلب دونما إتخام للسوق أو تسبب بالبطالة، وتنعدم الحاجة إلى وجود ضوابطٍ أخلاقية أو مؤسساتية على تصرفات الناس.

الحق أن المزية العظمى لرأسمالية عدم التدخل قد تمثلت في تعزيزها لمبدأ الملكية الخاصة والاعتراف بأهمية حافز الربح لدى الناس، وهو ما مكن الأفراد من التمتع بثمار إبداعهم وريادية أفكارهم. زد على ذلك أن هذا النظام كان ديمقراطياً، "يصوّت" الناس فيه لنوعية ومدى إنتاج السلع والخدمات التي يحتاجون إليها عبر ابتياعهم لها من السوق. غير أن هذا النظام بقي عاجزاً عن تحقيق الرفاهية لجميع الأفراد، بالنظر إلى أن منطلقه في ذلك قد قام أساساً على منطقٍ أعوج. وليس من الصعب معرفة الأسباب الكامنة وراء ذلك، فهي تتجلى في النقاط التالية:

أولاً: بما أن هناك تفاوتاً جماً في حجم "التصويت" الشرائي بين الأغنياء والفقراء، فإن الأغنياء قادرون على ترجيح قوى السوق لمصلحتهم.

ثانياً: حلول النظام الرأسمالي محل الوازع الأخلاقي مع تداعي تأثيره الرادع. ويروج هذا النظام للثقافة الاستهلاكية التي تستخدم الإعلانات لإغراء الناس بشراء أكبر قدر ممكن من البضائع والخدمات، مما يؤدي بالنتيجة إلى تضخيم حجم طلباتهم، ولا يبقى من ضابطٍ في هذه الحالة إلا مقدار الدخل الذي يجنيه الفرد، وهذا بدوره قد تراجع بفعل النظام المالي التقليدي الذي تعمل فيه المصارف كمروجٍ للقروض، دافعةً باتجاه نمطٍ حياتي يتجاوز قدرة القطاعين العام والخاص على مجاراته. لقد كان من شأن هذا كله مضاعفة الطلب على الموارد، ليس بسبب ضغوط التضخم فحسب، بل بسبب التزايد السريع في الديون وعبء سدادها.

أما السبب الثالث فهو أن هذا الارتفاع المفرط في الطلب على الموارد قد أثَّر سلباً في سد حاجة الفقراء. فالأغنياء قادرون على شراء أي شيءٍ يريدونه، وثمة جزءٌ كبيرٌ من إنفاقهم ينصب على خدمات الرفاهية والكماليات الزائدة التي تمتص جزءاً كبيراً من الموارد، الشحيحة أصلاً، الأمر الذي يؤدي إلى نقص في الموارد يتعذر معه إنتاج البضائع

والخدمات اللازمة لتلبية الحاجات الأساسية للفقراء، مما يضير برفاههم ويقصر عن الوفاء بمتطلبات حياتهم. وقد يفضي ذلك إلى السخط والتوتر الاجتماعي والجريمة والفوضى ويعترض تحقيق الرفاه للجيل الحالي وللأجيال القادمة أيضاً.

دولة الرفاهية

وتعود الساحة الاقتصادية لتشهد حدثين كان من شأنهما سحب البساط من تحت أقدام التجارة الرأسمالية الحرة، خاصةً مبدأها القاضي بعدم تدخل الحكومة في الاقتصاد. والحدثان هما : الكساد الكبير في ثلاثينيات القرن العشرين والهجمة الاشتراكية، اللذان أفسحا المجال أمام ظهور الثورة الكينزية[1] ودولة الرفاهية. فقد أعطت الأولى الحكومة دوراً هاماً في تسيير العملية الاقتصادية ولا سيما في القضاء على العجز الناجم عن زيادة الطلب ، وذلك عبر اتباع سياسة (تمويل العجز) لمقاومة الكساد، مما وضع حداً لمذهب الرأسمالية في عدم التدخل؛ وهو الأمر الذي كان قد تنبأ به كثير من المفكرين غير الماركسيين شأن شومبتير(Schupeter) وتوينبي. بيد أن بعض علماء الاقتصاد مثل ميلتون فريدمان (Friedman) وفريدريك هايك (Hayek) بقوا على تأييدهم لهذا المذهب - مذهب عدم التدخل - مع

(١) جون ماينارد كينز (١٨٨٣-١٩٤٦).

شيءٍ من التعديل. ثم ما لبثت أن اتسعت دائرة هؤلاء الاقتصاديين على نحوٍ ملحوظ في ثمانينيات القرن العشرين، بعد أن تسبب الإفراط في اتباع سياسة (تمويل العجز) حول العالم في توليد التضخم ورفع عبء الديون بشكلٍ كبير (يجدر بالذكر أن سياسة تمويل العجز لم ترم القضاء على البطالة في فترات الركود فقط، بل إلى تحقيق نسب نمو مرتفعة أيضاً). ولكن عقابيل هذه السياسة؛ من تضخم ودين، لم تكن لتبطل دور الدولة في الاقتصاد، فقد أصبح الحكم الرشيد الآن أمراً متعارفاً عليه في العالم كله على صورة ما يعرف بـ(دولة الرفاهية) التي تعد بلا شك تطوراً محموداً على صعيد الدول الرأسمالية. والحق أن فكرة هذه الدولة قد حضرت بقوة بعد الكساد الكبير، ولا سيما في أعقاب الحرب العالمية الثانية. وقد تمثل هدفها الكبير في تدارك بعض أهم المبالغات الجلية للرأسمالية، وفي تشكيل بديلٍ مقبول للاشتراكية، وهو ما شكل نقطة الجذب فيها لجميع الشرائح السكانية. على أنها كانت علمانيةً في نظرتها العامة شأن الرأسمالية، فهي لم تؤمن بإحداث أي تغييرات هامة في الرؤية الرأسمالية الكونية أو في إدخال بعد أخلاقي على عملية إدارة الاقتصاد، بل كانت تقوم في الأساس على وضع التنظيمات وتدويل صناعاتٍ رئيسية بعينها، وعلى حركة عمالية قوية، بجانب إعطاء دور جوهري للحكومة في توفير

خدمات الرفاهية وتكريس النمو، وتوفير الوظائف لجميع المواطنين. ولم تكن تتوفر على أية آليةٍ عدا آلية القيمة للتخلص من الطلب المفرط على الموارد، فضلاً عن أن وسيلتها التحفيزية الوحيدة هي خدمة المصلحة الذاتية، وهذا لا يضمن بالضرورة تحقيق المصلحة الاجتماعية. أضف إلى ذلك أنه في حين يعد التنظيم في حدٍّ معينٍ منه أمراً لا غنى عنه لضمان التنافس وصون حقوق الآخرين، فإن الإفراط فيه قد يكون عبئاً ثقيلاً من جهة أخرى. وثمة أيضاً غياب البعد الأخلاقي الذي يستلزم التعويض بسن المزيد من التشريعات، والتي بدأت - برغم الدعم الكبير الذي تلقفتها به الدول الصناعية كبديلٍ للاشتراكية- تثير التساؤلات حول جدواها على المدى الطويل. ولذلك اصطفت المصالح الاقتصادية مع الحكومات المحافظة للحد من التشريع الذي بدأ يكتسب زخماً في البلدان الصناعية. وفي الجانب الآخر، خسرت حركة تأميم الصناعات الرئيسية زخمها بفعل الخيبة العامة من أداء الصناعات المؤممة. أما حركة النقابات العمالية التي اعتُبرت الدواء الشافي لرفعها دخول العمال، وتحسينها لظروف عملهم، وإشعارهم بشيءٍ من الأمان الاقتصادي، فقد خسرت زخمها هي الأخرى نتيجةً لتجاوزات النقابات وارتفاع البطالة نسبياً، وبذلك لم يبق إلا التأكيد على دور الحكومة وسيلةً وحيدة لتحقيق دولة الرفاه.

إنه مما لا ريب فيه أن دولة الرفاه قد قامت بدور جليل في الحد من الإجحاف الاقتصادي. إلا أنها قد أفضت إلى نموٍّ متعاظم السرعة في الضرائب والإنفاق العام، وكان من توابعها عجز بالغ في المالية لم تفلح في علاجه هذه الضرائب المرتفعة بل شكل ضربةً عكسية لنظام دولة الرفاه، تصاعدت معها النداءات للتراجع عنها. ومع أنه قد ارتفعت نسبة الإنفاق الحكومي في هذا المجال، فإن معدلات النمو في كثير من الدول الصناعية لم تكن كافية لتحقيق الهدف المنشود في توفير العمالة للجميع. وبذلك ضاع حلم بناء مجتمع المساواة برغم عظم الثروات التي امتلكتها دولة الرفاه.

تصاعد المشكلات الاجتماعية

لقد كمنت مأساة الفلسفة الرأسمالية العلمانية في كونها لم تفلح خلال سعيها الحثيث لتحقيق المصلحة الذاتية للأفراد في توفير ذلك فعلياً للناس كافة، هذا فضلاً عن تسببها في عدد من المشاكل الاجتماعية التي استعصت على الحل. فقد همش الاستباق على حصد الثروات وطلب الأسلوب الأرستقراطي الباذخ في الحياة كل ما سواه من أسباب توفير الرفاه للبشرية بعمومها، بما في ذلك اللحمة العائلية والتربية الحسنة والتكاتف الاجتماعي. ويشهد على ذلك تراجع قدرة الأفراد واستعدادهم للوفاء بالتزامات طويلة الأمد تجاه أزواجهم وأطفالهم وآبائهم. فليس من الممكن للزوجين الحفاظ على المودة بينهما إن لم يكن كلاهما مستعداً للتضحية بمصلحته الذاتية من أجل سعادة الآخر، وهذا هو السبب الذي يحول دون كون الزواج المديد والإنجاب هو الوضع الطبيعي العام الذي يسود العالم، وتسبب في جعل الدول الغربية تعاني ارتفاعاً حادّاً في نسبة الطلاق، وتزايد حالات التعايش من دون زواج. لقد أودى ذلك كله بالمؤسسة العائلية التي مثلت

حجر الأساس في تطور الحضارة والمجتمعات البشرية على مر التاريخ. بجانب ذلك، ينعكس الطلاق سلباً على رفاه المطلقين الذين يفضلهم المتزوجون من الناحية المالية والجسدية والعاطفية على وجه العموم. ويتجلى التأثير الأسوأ للطلاق خاصةً في النساء إذا أصبحن فقيرات.

إن تفكيك الأسرة يقود في النهاية إلى خفض الرفاه، والانهيار الاجتماعي، كما يؤدي ارتفاع معدلات الطلاق إلى إهمال التنشئة السليمة للأطفال، مما يلقي بظلاله على نموهم الأخلاقي والنفسي والفكري. فقد وجد ماكلاناهان (McLanahan) وسانديفور (Sandefur) بأن الطفل الذي يتربى على يد أبويه الفعليين ينجح في حياته أكثر بكثير من ذاك الذي ينشأ في بنيةٍ عائلية غير التي أنجبته. إذ لا يحظى أبناء العائلات المفككة بحب الأبوين كليهما ورعايتهما معاً. وقد توصل دالي (Daly) وويلسون (Wilson) إلى أن احتمال تعرض الطفل للإساءة على يد زوج الأم أو الأب يرتفع بنسبة ١٠ إلى ١٠٠ مرة عن احتمال حدوث ذلك مع أهله الحقيقيين. وتسبب هذه الحالات مشاكل نفسية عند الأطفال تنعكس على نموهم الأخلاقي والفكري وتؤدي إلى جنوحهم أحداثاً، الأمر الذي ينحط بمستوى الأجيال الصاعدة في المجتمع. وليس لأي مجتمعٍ تنحط أجياله أملٌ في إحراز

التقدم والمحافظة على تقدمه الأخلاقي والفكري والتقني والعسكري على المدى الطويل(١).

وترافق زيادة الانحلال الأسري بظاهرةٍ أخرى تتمثل في العزوف عن الزواج، فقد بلغت معدلات الزواج أدنى مستوياتها على الإطلاق في سجلات التاريخ. ولا بد من الإشارة هنا إلى كثرة الأزواج غير الراغبين في الإنجاب، وهو عاملٌ ساهم، بجانب الإكثار من استخدام وسائل منع الحمل، في هبوطٍ حاد لمعدل الإنجاب، حتى إن صحيفة (The London Times) قد وصفت الأوربيين بـ"الجنس المنقرض". خذ مثلاً ألمانية التي يتدنى معدل إنجابها عن الحد اللازم للإبقاء على تعدادها السكاني الحالي، والتي إن بقيت على هذا المعدل ولم يشهد أي حالاتٍ من الهجرة إليها، فسيتراجع تعدادها من **٨٢** مليوناً إلى **٣٨,٥** مليون نسمة بنهاية القرن الحالي؛ أي إن النسبة المئوية لتعدادها ستهبط من **٥٣٪** إلى **٢٣٪**. وسيسفر هذا الأمر عن تراجع نسبة الشباب وتزايد المسنين بين أبنائها. وعليه، فإن هذه البلدان ستعاني المشاكل

---

(١) انظر: Lundberg and Polak (٢٠٠٧)، ص ٤ و٢٣، وفوكوياما (١٩٩٧)، ص ١٧، وBuchanan (٢٠٠٢)، ص٢٥-٤٩؛ وStevenson and Walfers (٢٠٠٧)، ص ٢٧ و٣٧./ المصدر نفسه/ فوكوياما (١٩٩٧)/ McLanahan and Sandefur (١٩٩٤)/ Daly and Wilson (١٩٦٨)، ص ٦٣.

فيما يتعلق بتوفير المعاشات التقاعدية، فضلاً عن اضطرارها إلى استيراد العمالة من دول أخرى لتتمكن من الإبقاء على نشاطها الاقتصادي عند المستوى المطلوب.

وباختصار، فإن ما قامت به العلمانية هو تقويض الوازع الجمعي الذي أسبغه الدين على القيم الأخلاقية ليضمن ذيوعها التام كقواعد مسلكية تنظم الحياة الاجتماعية على نحو مناسب، وتقويض دور الدين نفسه، مما أفضى إلى إضعاف الدور الحاسم للمنظومة الأخلاقية في الحفاظ على توازنٍ سليم بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع وجميع جوانب الحياة الاجتماعية عموماً. وبذلك أصبحت زيادة الثروة وإشباع الحاجات الهدف الرئيس للسعي البشري. ولكن بشرية الإنسان الحقيقية لا يمكن أن تتحقق عبر ذلك وحده بحال، بدليل تزايد مظاهر الاضطراب الاجتماعي التي رافقت هذا التوجه مبرهنةً على افتقاد الناس للسعادة الروحية في حياتهم التي تبنى على هذا السبيل.

لقد أصاب فلاسفة الأخلاق في الماضي، ومعهم عددٌ من مفكري الحاضر[١]، إذ شككوا بجدوى ربط الرفاه بزيادة

---

(١) انظر: Stevenson and Walfers (٢٠٠٧)، ص٢٧./ London Times، عدد ١٦ كانون الثاني ٢٠٠٠/ Buchman (٢٠٠٢)، ص١٤/ Buchman (٢٠٠٢) ص١٥، Buchman (٢٠٠٢).

الدخل وحده. إذ كانوا يؤكدون دائماً على الجوانب الروحية كما المادية لتحقيق الرفاهية للناس. وقد فندت التجربة المنهجية أهمية المادي على حساب المعنوي في تحقيق الرفاه بدورها. إذ إنه مع كل هذا الارتفاع الملحوظ للدخل المادي في عدد من الدول إثر الحرب العالمية الثانية، إلا أنه لم يلمَس أي ارتفاع في مستوى الرفاه الذي تقول هذه الدول بتحققه بين شعوبها، لا بل إنه آخذٌ بالتراجع في حقيقة الأمر. والسبب هو أن إدراك السعادة المطلقة يقترن بارتفاع الدخل فقط في حال جاء ذلك لتلبية الحاجات البيولوجية لا أكثر. أما ما عدا ذلك، فإنه يبقى على حاله لا يتغير إلا إن تم إشباع حاجات أخرى لا غنى عنها لرفع مستوى الرفاه البشري. وهذه في الغالب روحيةٌ وليست ماديةً بطبيعتها، أي إنها لا تحقق بالضرورة عبر ارتفاع الدخل الذي يخل الانشغال به وحده بتحقيقها. إنه ليس من سبيل لتحقيق الرفاه الحقيقي من دون الحاجات غير المادية، فغيابها إنذارٌ بتردي المجتمع في نهاية الأمر، بما في ذلك جانبه الاقتصادي.

الرؤية الإسلامية الكونية

إن الدول الإسلامية اليوم، وبعد كل ما عرفته من عهود الانحطاط، ليست أهلاً لأن تكون النموذج المحتذى لأي بلد في العالم. فهي تواجه كثيراً من المشكلات التي يعانيها الغرب؛ بعضها يفوق الغرب في خطورته، وبعضها الآخر يقل عنه في درجة حدته. وهذا يقودنا إلى التساؤل: هل ستؤدي الصحوة الإسلامية الحاصلة اليوم في بعض المجتمعات الإسلامية إلى تحسن ملموس في المستقبل؟ فهي كذلك في اعتقاد عموم المسلمين، إذ إنه ومع كل هذا الانحدار المادي والروحي للعالم الإسلامي، فإن الإسلام يبقى هو الحقيقة الوحيدة القادرة على جذب جموعه وتوحيدهم، مع كل ما فيهم من اختلاف، وحثهم على التصرف بشكل قويم[1]. فالرؤية الإسلامية تتعارض في

---

(١) انظر: Hausman and McPherson(١٩٩٣)، ص ٦٩٣/ Easterlin (٢٠٠١)، ص ٤٧٢/ Easterlin (١٩٧٤ و١٩٩٥)/ Oswald (١٩٩٧)، Blancflower and Oswald (٢٠٠٠)، Diener and Oishi (٢٠٠٠)، و Kerry (١٩٩٩).

الصميم مع العلمانية وتحييد القيم والمادية والداروينية الاجتماعية، وتولي أهمية كبرى للقيم الأخلاقية، والأخوة بين البشر، والعدالة الاجتماعية والاقتصادية، واللحمة العائلية، وهي لا تعتمد بشكلٍ أساسي على الدولة أو السوق لتحقيق هذه الرؤية. كما أنها لا تقسم الحياة إلى عناصر متفرقة لا رابط بينها، بل تنشئ رؤية شاملة تقوم على تضافر دور القيم والمؤسسات والسوق والعائلة والمجتمع والدولة، بغية تحقيق غايتها في إحلال العدالة الاجتماعية والاقتصادية وإشاعة الرفاه بين الجميع. وتؤكد الرؤية الإسلامية خصوصاً على إحداث التغيير الاجتماعي عبر إصلاح الفرد والمجتمع على حد سواء؛ الأمر الذي قد يسود الجور من دونه على يد السوق والدولة. وتقوم العقيدة الإسلامية في أساسها على الإيمان بأن الله الواحد الأحد هو خالق الكون بكل ما فيه من مخلوقات ومن بينهم البشر، فالبشر إذن كلهم خلفاء الله في أرضه. وهذه الصفة هي مبعث فخر وشرف لهم. والبشر متساوون في هذا الشرف، لا فضل لأحد فيهم على الآخر بسبب من عرق أو جنس أو قومية أو ثروة أو قوة، فهم جميعاً عيال الله، ومن ثم فهم إخوة فيما بينهم. ومقام البشر في هذه الدنيا زائل فان، فمردهم جميعاً إلى يوم الحساب الذي يسألون فيه عن أعمالهم أمام الله. ورفاههم حينها منوط بحسن صنيعهم في الدنيا وبأدائهم حقوق الآخرين بما يضمن

رفاهية الجميع. قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "الخلق كلهم عيال الله وأحبهم إليه أنفعهم لعياله"[١].

ومن بين الأمور التي تؤثِّر في هذا الرفاه: طريقة استغلال الموارد الشحيحة التي هدانا خالقها ومالكها جميعاً إلى السبل والنظم اللازمة لحسن استغلالها على نحو عادل عبر التاريخ، وذلك من خلال وحيه الذي أنزله على رسله، وهم جميعاً بشر بدورهم، كإبراهيم وموسى وعيسى وخاتمهم محمد (صلوات الله وسلامه عليهم). ولذلك نجد - كما أشرنا سالفاً - بأن ثمة استمرارية وتماهياً بين نظم القيم في الأديان السماوية كلها، سلم من التحريف أو الضياع عبر العصور. وبما أن الله استودع الإنسان هذه الموارد وائتمنه عليها، فإن عليه استعمالها والتفاعل مع أخيه الإنسان بشأنها في إطار القيم التي أمر الله بها لتحقيق رفاهية البشر كلهم. والواقع أن مهمة الرسل لم تقتصر على تبليغ القيم فحسب، بل توجهت أيضاً إلى إصلاح الأفراد و إصلاح المؤسسات المؤثرة فيهم في ضوء الهدي الإلهي الذي أوحى الله به إليهم. ومن هنا فإن الإصلاح السياسي والاجتماعي- الاقتصادي

---

(١) رواه التبريزي في (المشكاة)، الكتاب الثاني، ص ٦١٣ : ٤٩٩٨ عن البيهقي في كتابه (شعب الإيمان).

هو لب الرسالة الإسلامية، فبغيره لا سبيل لضمان الرفاهية لجميع الناس.

إن المرء ينصر الظلم عندما لا يتصدى له، أو عندما يقبل الأمر الواقع ويقعد عن تحقيق رؤياه. وهذا موقف لا يعتد به في إطار الرؤية الإسلامية الكونية، فمهمة الناس تتعدى مجرد الالتزام بالقيم الإسلامية إلى النضال لإصلاح مجتمعاتهم بما يماشي هذه القيم[١]. ويعتقد أن مثل هذا الإصلاح يساهم في إقامة التوازن بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع، وفي تحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية، أو ما قد يشار إليه بالتعبير: "الرؤية الإسلامية" التي تعد العدالة الاجتماعية والاقتصادية ورفاهية خلق الله - بما فيهم الحيوان والطير والحشرات - من أهم مقوماتها. أما الظلم، فليس من شأنه إلا إعاقة الرفاه الحقيقي، وتأجيج الفتن والقلاقل الاجتماعية، وإقعاد الأفراد عن السعي في خير أنفسهم، ومن ثم إحباط التطور. زد على ذلك أنه في الوقت الذي يعتقد الاقتصاد التقليدي فيه بنزعة الأفراد إلى طلب منفعتهم الذاتية، يعتقد الإسلام بنزعتهم إلى المثالية. فهو يرى أن الناس، وإن أتى بعضهم بتصرفات مثالية، فإنهم ينزعون،

---

(١) للتوسع في أساسيات الرؤية الكونية الإسلامية، انظر: شبرا، (التحدي)، ١٩٩٢، ص ٢٠١/ ٢١٢.

أغلبهم، إلى مسلك لا هو إيثاري بحت ولا هو أناني محض، بل سبيل بين هذين. ومن هنا فإن على عاتق الفرد والمجتمع كليهما الجهاد الدائم لتحقيق السمو الأخلاقي. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن الإسلام ينبذ العنف وسيلةً لتحقيق هذا السمو ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٥٦] و﴿وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ﴾ [الكهف: ١٨/ ٢٩]، بل يلتمس بدلاً من ذلك جملة من التدابير لحض الأفراد على فعل الخير وترك الشر، من بينها غرس العقيدة في قلوبهم عبر الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن، (في سورة النحل، الآية ١٢٥). ومن هذه التدابير أيضاً حمل الفرد على الالتزام بالقيم من تلقاء نفسه، وذلك بإيعازٍ من مصدرين: أولهما الخير المتأصل في نفس الإنسان الذي تعده الرؤية الإسلامية الكونية خيراً بطبعه لأن الله خلقه على صورته[1]. ويذكر القرآن هذا الأمر في عدة مواضع منه: ﴿أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾ [يونس: ١٠/ ٩٩]، و﴿وَمَآ أَنتَ عَلَيۡهِم بِجَبَّارٖۖ فَذَكِّرۡ بِٱلۡقُرۡءَانِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ﴾ [ق: ٥٠/ ٤٥]، و ﴿فَأَقِمۡ وَجۡهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفٗاۚ فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠/ ٣٠].

---

(١) للتوسع في المقاصد، انظر: شبرا، ٢٠٠٨ (يُنشَر قريباً)، ص ٧-٩.

والفرد لا ينطلق دائماً من منفعته الشخصية بالضرورة، فهو قد يتصرف أيضاً بما تمليه مصلحة الآخرين، وقد يضحي حتى في سبيلهم بدافع من التزامه الروحاني [ضميره]. ولكن ثمة عامل آخر يتمثل في كون الفرد حرَّ الاختيار، مما يعني أنه قد يتصرف وفق طبيعته الخيرة أو قد يتصرف عكسها، وهذا يرتد عليه وعلى مجتمعه معاً. وعليه، فإن من الضرورة بمكان وجود حوافز وروادع مادية ومعنوية تدفع الفرد إلى بذل وسعه لتحقيق خيره وخير الآخرين، وتمنعه عن إلحاق الأذى بهم. وهنا يأتي ضبط السوق طريقة هامة في توفير الحوافز وفرض الروادع. لكن هذه الآلية عاجزة وحدها عن صون المصلحة الاجتماعية مع أنها تدفع باتجاه الفاعلية. وهذا مرده إلى عامل التنافس الذي لا بد منه لضمان هذه الفاعلية بالأساس والذي يحول، لذلك، دون الاعتماد الكلي عليها فقط في صون المصلحة الاجتماعية. وحيث إن هناك العديد من الطرائق الملتوية لإضعاف التنافس واتباع سبل جائرة للإثراء، تتبدى هنا أهمية الدور المنوط بالحكومات، والذي يقوم في جزء منه على سن التشريعات وتطبيقها. غير أن التشريعات لا تجدي نفعاً إن لم تنطلق من رؤية مدركةٍ لمفهوم الصواب، فهو قاعدة المجتمع الروحية التي تؤسس لهذه التشريعات في المقام الأول. زد على ذلك أنه ليس من العملي الاعتماد على التشريعات والقوانين وحدها نظراً لكثرة

الطرائق التي قد يغش الناس فيها أو يحتالون في غفلة من القانون، مما يصعِّب مهمة الحكومة إن لم يكن القانون مصحوباً برغبة داخلية لدى الناس في التغيير وفعل الصواب، والوفاء بعقودهم والتزاماتهم على أكمل وجه، واحترام مبدأ التنافس، والامتناع عن التكسب غير المشروع.

تتجلى لنا مما سلف ضرورة غرس الإيمان بالثواب والعقاب في نفوس الناس. ذلك أنه إن تمنَّع المرء عن ارتكاب الخطأ، وضحى، فوق ذلك، بمصلحته في سبيل الآخرين، فإنه سيزيد حظه من الرفاه في الآخرة. ومن ثم فإن مفهوم الآخرة يضفي على "المصلحة الذاتية" منظوراً بعيد المدى إذ يجاوز به حدود الحياة الدنيا إلى ما بعدها.

وزبدة القول أن صون المصلحة الاجتماعية قد يكون متعذراً من دون دور المؤسسات جميعها، بما في ذلك التنشئة الصالحة، وتمكين الخير المتأصل في النفس البشرية، وتكريس القيم الروحية، وضبط السوق، ونجاعة الأداء الحكومي، والإيمان بوجود حساب لأعمال الدنيا في الآخرة. والراجح أن تضافر هذه العوامل جميعها معاً قد يفلح في تحقيق الرفاه للناس أكثر مما يفعل الاعتماد على ضبط السوق أو دور الحكومة فقط. وهذا يدلل على أن الرؤية الكونية الإسلامية لا تستبعد الحاجة إلى هذين العاملين

الأخيرين لتحقيق الرفاه، بل هي تدخل ثلاث آليات أخرى إلى نظام السوق ليكون أجدى في تحقيق الفاعلية وتساوي الفرص في آن. وهذه الآليات هي التمحيص (أو التصفية) والتحفيز وإعادة هيكلة البنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية. حيث يرى الإسلام في سعيه لتحقيق رفاه شامل للبشرية أن من الضروري تصفية احتكار الموارد الذي قد يتهدد تحقيق هذا الرفاه.

ويذكر في هذا السياق أن التخطيط الاشتراكي المركزي قد عجز عن إثبات جدواه كآلية فعالة في تحقيق رفاه بشري شامل، بل لقد هجرته معظم الدول الاشتراكية أسلوباً إبان وقتنا الحاضر. فمع أن (آلية السوق) تساعد على تصفية الاحتكار البالغ للموارد عبر إرساء التوازن بين العرض والطلب في المبدأ، إلا أنها لم تفلح في حماية المصلحة الاجتماعية لأنه من الممكن أن يكون في الساحة عدة ضروب من توازنات السوق رهناً بنوع الرغبات والأذواق التي يفضلها الأفراد والشركات المتفاعلة على أرض السوق. إذن فليس من الضروري أن يؤدي "أي" أو "كل" نوعٍ من توازن السوق إلى تحقيق رفاهٍ بشري شامل. بل يكمن الحل في "الضابط الأخلاقي" الذي يهذب أذواق الناس ورغباتهم، ويذهب بكل سبل الكسب والإنفاق المضرة

بالرفاه العام. وتزداد أهمية هذا الضابط باستبعاد عنصر الإكراه في تطبيق القوانين. وبذا يتوافر ضابطان: أخلاقي ومالي (ضابط القيمة)، بوسعنا استثمارهما في خلق التوازن بين العرض والطلب على الموارد بحيث تغدو أقدر على تحقيق أهداف المجتمع الإنسانية، ولكن قد لا يتمتع الضابط الأخلاقي بفائدة كبيرة إن لم ترافقه آلية تحفز الناس على المراعاة الحقة لقيمه. فالالتزام الحقيقي بالقيم الأخلاقية يستلزم تضحية الأفراد بمصلحتهم الذاتية كما سلف وذكرنا، لذلك لا بد أن يتكامل الضابط الأخلاقي مع الإيمان الأخروي لضمان فاعليتها. وبما أن الأوساط المادية (الفيزيقية) والاجتماعية-السياسية تؤثر بدورها في السلوك البشري وفي كيفية استخدام البشر للموارد الشحيحة، فإن الرؤية الإسلامية الكونية تحاول تحقيق التكامل بين الوازع والدافع عبر الإصلاح الاقتصادي والاجتماعي والسياسي الذي مثل أساس الرسالات السماوية جميعها. ويرمي هذا الإصلاح إلى حض الأفراد والعائلات والمجتمع على استخدام الموارد والتعاون في هذا السبيل على نحوٍ يضمن الرفاه لجميع البشر.

وفي جو تسوده الأخوة بين البشر، يغدو كل شخص مسؤولاً مسؤولية فردية وجماعية في آن عن رفاه الآخرين،

فضلاً عن رفاهه الذاتي. فالكل يحتاج إلى التعاون معاً، لا بغرض تعزيز السلوك الصالح عند الناس فحسب، بل لكبح السلوك الطالح أيضاً؛ السلوك الذي يؤذي الآخرين ويجهض تحقيق الرفاه العام. فإن لم يوجد نظام لرصد المجرمين وعقابهم، يصبح من السهل على أي مسيءٍ أو مرتشٍ أو متكسب بالحرام النجاة بجلودهم. إذ إن الحد من هذه الممارسات في ظل انعدام النظام يغدو منوطاً بمنظومة طويلة المدى من القيمة الآنية والمنعة الذاتية التي تتيح لكل فرد إدانة هذه التصرفات لكنها لا تعينه على القضاء عليها بمفرده، حتى لو التزم النزاهة والعدل فيما يخصه. وإذ ذاك، يصعب على الأرجح استئصال هذه الممارسات بالمواعظ وحدها دون إجراء إصلاحٍ شامل يتأتى من إعادة هيكلة البنية الاجتماعية- الاقتصاديةً والسياسية. ومن هنا، فإن غاية الإسلام تتمثل في إدخال البعد الأخلاقي إلى الاقتصاد بالتوازي مع تكريس الدور الإيجابي للحكم الرشيد. وهذا من شأنه أن يساعد كل شرائح المجتمع البشري على القيام بدور إيجابي في تحقيق الرفاه البشري.

بطانة الفضة[١]

إن لمن بواعث السرور أن نرى الفطرة الخيرة في النفس الإنسانية في الغرب وقد انتهى بها المطاف إلى اعتبار حركة التنوير المناهضة للدين خطأً جسيماً.. فقد أثمر هذا الأمر عن اكتساب الدين قوة تدريجية حدَت بمحرري (Religion in Contemporary Europe) إلى الاعتراف بأن بداية النهاية لنحو ٢٠٠ عام من العداء للدين بدأت تلوح في الأفق. حيث جعل دورُ الإيثار والتعاون والقيم الأخلاقية وكوكبةٍ من المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية يتمعق ويتأكد يوماً بعد يوم في تعزيز الرفاه الإنساني. والحق أن ظهور المدارس المختلفة التي تحدَّت الرؤية الكونية ومنهج الاقتصاد التقليدي قد أخفى الخير في بواطنه. فهذه المدارس وثيقة الترابط على تباينها، وليست اختلافاتها إلا في درجة تأكيدها على الفكرة ذاتها.

---

(١) أُخِذ هذا التعبير من المقولة الإنكليزية (Every cloud has a silver lining) ومعناه حرفياً: (لكل سحابة بطانة من الفضة). وهو يقابل في معناه المثل العربي: (رب ضارة نافعة). عن المورد بتصرف. المترجمة.

ونذكر من بين هذه المدارس مدرسة غرانت في الاقتصاد (Grant Economics) التي تؤكد أن الإيثار ليس بالضرورة متضارباً مع العقلانية، بل إنه من غير الواقعي أن نساوي المنطقية بالتماس المصلحة الشخصية. يقول هان (Hahn): "ربما يكون الاقتصاد قد أخطأ إذ تبنى اسم "العقلانية" في حين أن كل ما ينطوي عليه هو مجموعةٌ من الحسابات الدقيقة وماهيةٌ منظمة"(١). ويعتقد هان(٢) أيضاً بأنه ليس من الضروري أن تثمر الافتراضات غير الواقعية عن نظرية صحيحة، مع أن فريدمان أكد على إمكانية ذلك. وقد يكون من الأنسب هنا القول بأنه: إن كانت مهمة النظرية الاقتصادية هي التنبؤ الموثوق بما سيكون عليه مجرى الأحداث في المستقبل، فإن القول باتباع المنطقية في إطار الإيثار والمنفعة الشخصية معاً قد يثمر تنبؤاتٍ أكثر مغزىً في هذا السياق على الأرجح. ومن هنا، تم اقتراح نظام بولدينغ الأمثل (Boulding optimum) بديلاً عن نظام باريتو الأمثل (Pareto optimum) في ضوء التحليل الاقتصادي للخروج بنزعة إنسانية تم تبنيها طريقةً تحت عنوان: (انفصال العلم عن القيمة).

---

(١) انظر: Fulton and Gee (١٩٩٤)/ انظر: تصدير Janos Hovath في Solo and Anderson (١٩٨١)، ص /.ix-x انظر: Hahn and Hollis (١٩٧٩)، ص ١٢.

(٢) Fulton and Gee.

وثمة مدرسة فكرية أخرى من المدارس المعارضة هي (الاقتصاد الإنساني المبني على الحاجة) والتي جاءت لـ" تعزز رفاهية البشر عبر إقرار القيم الإنسانية الأساسية كافة ودمجها معاً". فبدلاً من الاعتماد على مذهب المنفعة (النفعية) الذي يؤكد الحاجة والثروة، رنت هذه المدرسة إلى عقلية إنسانية النزعة (humanistic)، وأكدت على إشباع حاجات البشر وتطورهم كوسيلة للوصول إلى ما سماه أبراهام ماسلو (Abraham Maslow) بـ"تحقيق الذات". ولذلك فالاقتصاد الإنساني يأخذ بالاعتبار كل أنواع الحاجات الإنسانية، سواء كانت عضوية (كالطعام واللباس والمأوى) أو نفسية (كتوافر الأمن والإحساس بالأمان والحب والقيمة الذاتية) أو اجتماعية (كالممتلكات) أو معنوية (كالحقيقة والعدالة والمغزى من الحياة).

أما ثالثة مدارسنا هنا، فهي مدرسة الاقتصاد الاجتماعي (Social Economics) التي تتضمن "إعادة صوغ النظرية الاقتصادية في قالب الاعتبارات الأخلاقية"، وترى تحييد القيم وقدسية المثال التنويري الذي ورّثه اقتصاديو تلك الحقبة أمرين واهيي الحجة، يتعذر قبولهما؛ فهما يفتقران إلى الحجة أولاً لأن الاستقصاء العلمي ينطلق من افتراضاتٍ تنطوي ضمناً على الأحكام الشخصية أو القيمية (value

judgments)[1]، وهما غير مقبولين ثانياً لأن الاستقصاء العلمي لا يسعه القفز عن الأهداف العامة والأوليات الاجتماعية وتوزيع الموارد. إن أي نظام يقوم على تحييد القيم سيخفق أمام السياسات التقييمية والتفضيلات الشعبية، فهذه التقييمات لا بد مشتملةٌ في بنيتها على أحكام قيمية، مما يجعل الأمر كما وصفه سين (Sen) في مقولته: "لقد استنزف ابتعاد الاقتصاد عن الأخلاق اقتصاديات الرفاه، وأضعف المجال أمام ظهور اقتصادٍ يجمع بين الوصفية والاستشرافية". وفكرة سين هي كالآتي: "إن الاقتصاد يمكن أن يزداد ازدهاراً إن هو أولى اهتماماً أكبر وأوضح للمثل الأخلاقية التي حددت معالم السلوك والتمييز البشري". أما هاوسمان وماكفرسون (Hausman and McPherson)، فقد خرجا في مقالتهما الممحصة التي نشرتها دورية (Journal of Economic Literature) حول (الاقتصاد والفلسفة الأخلاقية المعاصرة) بأن: "الاقتصاد الذي ينشغل بالجوانب الأخلاقية لموضوع بحثه على نحوٍ فعالٍ نقديِّ الذات لا يملك إلا أن يتفوق في إثارته وكشفه، وفي النهاية نفعه، على ذاك الذي يغفلها".

(١) انظر: Solo and Anderson (١٩٨١)، ص x، انظر: Lutz and Lux (١٩٧٠)، ص ix، انظر: Maslow (١٩٧٠)، انظر: Choudhury (١٩٨٦)، ص ٢٣٧.

أما مدرستنا الرابعة والأخيرة في هذا السياق، فهي اقتصاديات النظم أو المؤسسات (Institutional Economics) التي ترى بأن السلوك البشري يتأثر بجملة من المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية المتفاعلة فيما بينها، والتي تحدد الطريقة التي يُتوقَّع من الأفراد التصرف وفقها. وفي ذلك، تؤدي المنظمات دور سعاة التغيير من خلال دفع الأفراد إلى التصرف بالطريقة المرجوة عبر إحداث تغييرات في المنافع والنفقات. وهي مدرسة واعدة للغاية لكونها تساعد على تفسير الكيفية التي تؤثر بها التغييرات المؤسساتية عبر الوقت في الحاضر والمستقبل، وتفسير السبب الذي يجعل بعض الاقتصادات تتفوق على غيرها. كما أنها تبين أهمية التعاون والتنسيق وسواهما من الأنماط المسلكية في المجتمعات البشرية، والتي عجزت الاقتصاديات الكلاسيكية الحديثة عن فهم دورها نظراً لتركيزها على مبدأي التنافس والمصلحة الشخصية في المقام الأول. لقد زادت هذه الخصائص تدريجياً من الأهمية النظرية والعملية لبحث الدور الذي تقوم به المؤسسات في المجتمعات البشرية[1]. لكن المشكلة تكمن في الكيفية التي

(١) انظر: Sen (١٩٨٧)، ص ٧٨ و ٧٩، انظر: Hausman and McPherson (١٩٩٣)، ص ٧٢٣.

يتسنى فيها الإتيان بقيمٍ ذات قبولٍ واسعٍ لدى الناس، يظهرون التزاماً بها يتسم بشيءٍ من الردع الروحي الذي يدين المنتهك على انتهاكه. فهل في مقدور الاقتصاد التقليدي ضمان مثل هذا الإجماع؟ الراجح هو أنه ليس بقادر على ذلك؛ فمنظومة الأخلاق الاجتماعية على ما يرى شادويك (Schadwick) بذكاء: "تقوم على معايير متفقٍ عليها؛ على إجماعٍ يكاد يبلغ من بديهيته درجةً لا مجال فيها للنقاش". ويضيف شادويك بأنه: "باستثناء حفنةٍ قليلة من الناس، لم تنفصل الأخلاق عن الدين في كل تاريخ البشرية قط".

إن نظريات النفعية والعقد الاجتماعي لا تحمل في ثناياها بذور قيم يتقبلها الجميع كما هي ولا يعترض عليها أحد. وكذلك الأمر بالنسبة إلى مدرسة الاقتصاد الاجتماعي التي لا نفع يرتجى منها برغم إقرارها بأهمية القيم، وذلك لمذهبها المفرط في التعددية الذي استلهم توجهه وتطوره من رؤىً كونية بالغة التباين، كآراء شومبيتير (Schumpetere) تارةً، والمبادئ الاجتماعية المضادة له طوراً. فتصادم الأفكار والمصالح ربما يؤدي إلى خلافات في الرأي قد تستعصي على الحل. ولا عجب أنَّ مينسكي (Minsky) قد قال في هذا الصدد: "ليس هناك إجماعٌ على ما يتعين علينا القيام به".

إنه مما لا ريب فيه أن تراجع الحماس غير المبرر لمذهب المصلحة الذاتية ومفهوم (رجل الاقتصاد)، والإقرار بأهمية الحاجات الإنسانية وأحكام القيمة وتلبية الاحتياجات البشرية كلها؛ هي تطورات مرحَّبٌ بها؛ فهي تظهر قدرة البشر على التصدي للمستجدات وحل المشكلات وتمييز مكمن الخطأ في الأمور. غير أن المعضلة الحقيقية تكمن في الـ(علاج) الذي لا يمكن تحقيقه بلمسةٍ سحرية، بل بإعادة تنظيمِ كامل المجتمع والنظام الاقتصادي على نحوٍ ينقل الفرد من مجرد رجلٍ اقتصادي إلى إنسانٍ واعٍ بأهمية الأخلاق، مستعدٍّ لأن يحيا مُثُل الأخوة والعدالة الاجتماعية الاقتصادية واللحمة العائلية. ما إن يتحقق هذا، فإن الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد التقليدي سيتقاربان معاً ممهديْن السبيل لحل عددٍ من المشاكل التي تواجه البشرية اليوم.

انتهت

References

1. Balogh, Thomas (1982), The Irrelevance of Conventional Economics (London: Weidenfeld & Nicolson).
2. Bell, David, and Irving Kristol, eds. (1981), The Crisis of Economic Theory (New York: Basic Books).
3. Blanchflower, David, and Andrew Oswald (2000), "Well-being over Time in Britain and the USA" NBER Working Paper 7487.
4. Brinton, Crane (1967), "Enlightenment", in the Encyclopedia of Philosophy, Vol. 2, p.521.
5. Buchanan, Patrick (2002), The Death of the West: How Dying Populations and Immigrant Invasions Imperil our Country and Civilization (New York: St Martin's Press).
6. Chapra, M. Umer (1992), Islam and the Economic Challenge (Leicester, U.K.:, The Islamic Foundation), pp.426.
7. Chapra, M. Umer (2000), The Future of Economics: An Islamic Perspective (Leicester, UK : The Islamic Foundation).
8. Chapra, M. Umer (2008), The Islamic Vision of Development in the Light of theMaqasid al-Shari'ah (forthcoming).
9. Choudhury, Masudul Alam (1986), "The Micro-Economics Foundations of Islamic Economics: A Study in Social Economics", The American Journal of Islamic Sciences, 2, pp. 231-45.

10. Daly, Martin, and Margo Wilson (1968), Homicide (New York: Aldine de Gruyter).
11. Diener, E., and Shigehiro Oishi, (2000), "Money and Happiness: Income and Subjective Well-being" in E. Diener and E. Suh, eds., Culture and Subjective Well-being (Cambridge, MA:MIT Press).
12. Dopfer, Kurt, ed. (1976), Economics in the Future: Towards a New Paradigm (London: Macmillan).
13. Durant, Will and Ariel (1968), The Lessons of History (New York: Simon and Schuster).
14. Easterlin, Richard (1974), Does Growth Improve the Human Lot? : Some Empirical Evidence" in Paul David and Melwin Reder, eds., Nations and Households in Economic Growth: Essays in Honour of Moses Abramowitz (New York: Academic Press).
15. Easterlin, Richard (1995), "Will Raising the Income of all Increase the Happiness of All?" in Journal of Economic Behaviour and Organization, 27:1, pp. 35:48.31.
16. Easterlin, Richard (2001), "Income and Happiness: Towards a Unified Theory", in Economic Journal, 111: 473.
17. Fukuyama, Francis (1992), The End of History and the Last Man (London: Penguin Books).
18. Fukuyama, Francis (1997), The End of Order (London: The Social Market Foundation).
19. Fulton, John, and Peter Gee, eds. (1994), Religion in Contemporary Europe (Lampeter, Wales, U.K).
20. Hahn, F., and M. Hollis (1979), Philosophy and Economic Theory (Oxford: Oxford University Press).
21. Hausman, Daniel, and Michael McPherson (1993), "Tak-

ing Ethics Seriously: Economics and Contemporary Moral Philosophy", Journal of Economic Literature, June, pp. 671-731.

22. Hey, John (1997), "The Economic Journal: Report of the Managing Director", Royal Economic Society, Newsletter, January, pp. 3-4.
23. Kerry, Charles (1999), "Does Growth Cause Happiness, or Does Happiness Cause Growth?" in Kyklos, 52:1, pp. 3-26.
24. Lundberg, Shelly, and Robert Pollak (2007), "The American Family and Family Economics", Journal of Economic Perspectives, 2/21, Spring, pp. 3-26.
25. Lutz, Mark and Lux, Kenneth (1979), The Challenge of Humanistic Economics (Menlo Park, Cal.: Benjamin/Cummings).
26. Lutz, Mark, ed. (1990), Social Economics: Retrospect and Prospect (London: Kluwer Academic).
27. Manser, Anthony, (1966), Sartre: A Philosophic Study (London: Athlone Press).
28. Maslow, Abraham (1970), Motivation and Personality (New York: Harper & Row).
29. Masud, M. Khalid (1977), Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Shatibi’s Life and Thought (Islamabad: Islamic Research Institute).
30. McLanahan, Sara, and Gary Sandefur (1994), Growing Up With a Single Parent: What Hurts, What Helps (Cambridge, Ma: Harvard University Press).
31. Minsky, Hyman (1986), Stabilizing an Unstable Economy (New Haven: Yale

32. Oswald, Andrew (1997), "Happiness and Economic Performance", in Economic Journal, Vol. 107:445, pp. 185-1831.
33. Sartre, Jean-Paul (1957), Being and Nothingness, tr. by Hazel Barnes (London: Methuen). 32.
34. Schadwick, Owen (1975), The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century (Cambridge, Cambridge University Press).
35. Sen, Amartya (1987), On Ethics and Economics (Oxford: Basil Blackwell).
36. Solo, Robert A., and Charles W. Anderson, eds. (1981), Value Judgment and Income Distribution (New York: Praeger).
37. Stevenson, Besley and Justin Wolfers (2007), "Marriage and Divorce", Changes and their Driving Forces", Journal of Economic Perspectives, 2/21, spring, pp.27-52).
38. Stevenson, Leslie (1974), Seven Theories of Human Nature (Oxford: Clarendon Press).
39. Tabrizi, Wali al-Din al- (1381AH), Mishkat al-Masabih (Damascus: al-Maktabah al-Islami), ed., M. Nasir al-Din al-Albani.
40. Toynbee, Arnold J. (1957), A Study of History, abridgement by D,C, Somervell (London: Oxford University Press).
41. Williams, Bernard (1985), Ethics and the Limits of Philosophy (Cambridge, MA: Harvard University Press).
42. Wilson, Rodney (1997), Economics, Ethics and Religion (London: Macmillan).

منظومة الأخلاق الاقتصادية في العالم الغربي

المواقف العلمانية والمسيحية

الدكتور
فولكر نينهاوس

ترجمة
أ. حسن صقر

غالباً ما يتهم الغرب من قبل المسلمين بأن الأخلاق والمنظومات الأخلاقية لا تؤدي دوراً في كثير من مجالات الحياة، وأن الرأسمالية المهيمنة لا تستحوذ على أساس أخلاقي كما لا تتطلب سلوكاً أخلاقياً. والمرء يستطيع أن يدلل بسهولة على أشكال الازدهار وظاهرات الانهيار كما يدلل على مرابح المضاربة القوية وخسائرها في مجال الأسواق المالية، وتزويراتٍ في الحسابات على نطاق لافت للأنظار، وتضخمٍ مبالغ فيه في رواتب الإداريين مع تسريح كبير ومتزامن للعمال، وسيروراتِ تمركز معولمة واتجاهات احتكارية، وفساد منتشر وتهرب من الضرائب، واختفاءِ الموارد وتدمير البيئة، وتشغيلِ الأطفال في العالم الثالث وفقرِ المسنين في الغرب، أما لائحة المشكلات فيمكن تطويلها إلى ما لانهاية.

أما وجود مثل هذه الظاهرات فلا يمكن أن يكون موضع نقاش. وهنا يمكن طرح السؤال هل تدور المسألة حول التطورات التي لا محيد عنها للأنظمة الرأسمالية واقتصاد

السوق، أو حول تنميات يجب أن تدرك بصورة خاصة وبشكل معمق، يجب أن تعرف وتواجه على المستوى الفردي والمغامرة كما تواجه على المستوى الاجتماعي والسياسي بوصفها تطورات مخفقة؟.

وفي هذا الإسهام يجب أن يشار إلى أن الفعل الفردي كما الفعل الاجتماعي والسياسي يقوم فعلاً في المجتمعات الغربية على قناعات أساسية أخلاقية وعلى مبادئ تعود إلى النظام الأخلاقي، على أن هذه القناعات وتلك المبادئ تتميز في تعليلاتها الأخيرة، ولكن ليس في تطبيقاتها الواقعية، عن مواقف المسلمين الذين يوجهون إليها النقد، وفي حين يجعل المؤيدون للاقتصاد الإسلامي الدين والشريعة الإسلامية نقطة الانطلاق في تبصراتهم، تكون العودة الصريحة إلى الدين في الغرب في العلاقة مع المشكلات الاقتصادية غير متوقعة.

لم يكن هدف هذه الاحتفالية التي أقامها معهد غوته مع دار الفكر، والتي تشكل أساس هذا الإسهام أن نعرض مواقف كل من المسيحية والإسلام بصورة معزولة أو نواجه كلاً منهما بالأخرى، وإنما أن نبحث عن نقاط الانطلاق من أجل حوار بناء وغني، لتطوير آفاق تتجه في هذا المعنى نحو أهدافها، لا يقتصر هذا الإسهام بصورة صارمة على عرض مواقف دنيوية - غربية أو مسيحية - غربية وصولاً إلى أخلاق

اقتصادية، وإنما أن يدمج في أماكن عديدة الجانب الإسلامي لإبراز كل من العناصر المشتركة وكذلك التناقضات. وبهذا الصدد يمكن إعطاء إشارات، حيث الحوارات التي تدار في هذا الوقت في العالم الإسلامي تملك موازيات لها في الغرب، وكانت قد تحققت هناك في السابق جزئياً. وانطلاقاً من الصراعات في الغرب تنتج أسئلة وتحديات بالنسبة إلى المواقف الإسلامية التي يجب أن ينهمك فيها العلماء المسلمون في المستقبل. بالمقابل تبنت المؤسسات الإسلامية طرقاً تختبر فيها القوانين المقترحة والتنظيمات قبل إقرارها في سيرورة نقاش لتبيان توافقها مع المنظومة الإسلامية. وإذا تأملنا مثل هذه الطرق بصورة أدق كان بالإمكان أن تنشأ بالنسبة إلى المجتمعات الغربية رؤى مهمة في مجال إمكانية خطابات قيمة ممأسسة أو عدم إمكانيتها.

١

مفاهيم وعلاقات مؤسسة

جاء الحديث في العنوان عن المواقف (المسيحية). على أن هذه الصفة ليست واضحة بالمطلق؛ ذلك لأن ثمة انقسامات عديدة واختلافات كثيرة عرفتها المسيحية على مدى ٢٠٠٠ سنة من التاريخ. بعد انشقاق الكنيسة القبطية والآشورية في منتصف القرن الخامس وصل الأمر في منتصف القرن الحادي عشر إلى انشقاق حول مسألة أولوية البابوية. وقد حصل هذا الانشقاق بين الكنيسة الكاثوليكية وعلى رأسها البابا وبين الكنيسة الأرثوذكسية - الشرقية تحت قيادة بطريرك أنطاكية. أما في القرن السادس عشر فقد حصل الانشقاق الكبير مع حركة الإصلاح الديني. وقد شكلت المفاهيم المتباعدة للبنية المناسبة للكنيسة أساس هذا الإصلاح إلى جانب أشكال الفهم المتفاوت عن الأسرار ونظرية الخلاص. ولقد نشأت مع تتابع الزمن كنائس إصلاحية جديدة وعديدة، ما لبثت أن انقسمت من جديد أو

أنها اتحدت جزئياً فيما بينها. وفي كثير من الأحيان اشتدت الخصومة بين الكنائس المسيحية المتعددة ولا سيما في بعض الأوقات، حتى إنها خاضت حروباً فيما بينها. إن هذه الصفة (مسيحي) المستخدمة بصورة مشتركة بالنسبة إلى كل الاتجاهات علينا أن نفهمها مضمونياً بصورة محددة فحسب، أكثر من ذلك هي ليست أكثر من إشارة إلى جذور تاريخية مشتركة وذلك بسبب الاختلافات العميقة، ليس في مسائل بنية الكنيسة وتراتبيتها فقط، ولكن في المفاهيم اللاهوتية أيضاً. حتى ولو كان زمن الصراعات المفتوحة قد ولى، حيث إن المرء قد وجد أشكالاً للتعايش السلمي - فإن اختلاف المسيحية المعاصرة يجعل من غير الممكن عملياً أن يأخذ المرء بعين الاعتبار في إسهام محدود المساحة الاتجاهات كلها بصورة مناسبة. ومن هنا ينبغي أن يتبين المرء منذ البداية أن المواقف المسيحية قد ضغطت بشكل قوي في هذا المقال واقتصرت على الكنيسة الكاثوليكية. أما ما هي الأسباب الفعلية لذلك فستتبين لنا من خلال الحديث.

١-١ الأخلاق، علم الأخلاق، المنظومة الأخلاقية

قبل العمل على دراسة ما هو مختلف - مشترك فيما يخص طريقة الرؤية للأخلاق وعلم الأخلاق في

العالمين المسيحي والإسلامي فإن ما يحقق الهدف هو شرح بعض المفاهيم المركزية.

ويفهم من كلمة أخلاق هنا مجموعة المعايير والقيم التي تلقى اعتباراً من قبل الأكثرية الغالبة لأعضاء مجتمع ما، وهي من ثمَّ محددة لسلوك هذه الأكثرية.

الأخلاق تعني بذلك النظام القائم للقواعد الموجهة للسلوك والمعايير والقيم. من جهة ثانية تقول الأخلاق للفرد أي من أشكال السلوك صحيح وأيها خاطئ. لذلك فإن وجود تصورات الأخلاق المقبولة يخفض كلف التعامل التجاري ويؤدي إلى كفاءة عليا لدى استخدام موارد ضئيلة. وكثيراً ما تتأسس تصورات الأخلاق على قناعات الإيمان الديني، على الرغم من محاولات عدة تم القيام بها منذ عصر الأنوار لتأسيس الأخلاق على حجج العقل فحسب (مثال على ذلك انطلاقاً من الطبيعة البشرية).

وفي حين وضع مفهوما الأخلاق (Moral) وعلم الأخلاق (Ethik) على قدم المساواة، ينبغي هنا أن يميز بين الأخلاق وعلم الأخلاق، الذي يفهم منه أنه علم للأخلاق، أي تأمل عقلاني للمواقف الأخلاقية؛ إذ يمكن للمرء أن يسمي (Ethik) علماً تأملياً. وعلم الأخلاق يصوغ قواعد

ومبادئ واضحة من أجل العقل الأخلاقي (نظرية الفعل الصحيح والجيد).

عندما لا ينظر إلى القواعد والمبادئ الأخلاقية على أنها مفردة أو معزولة، وإنما ينظر إليها على أنها مترسخة في منظومة كلية ثابتة وتتطلب الصلاحية بالنسبة إلى سلوك ما صحيح أو خاطئ ما أمكن في كثير أو حتى في جميع مواقع الحياة أو مواقف الفعل، عند ذلك تهيمن منظومة أخلاقية. علماً بأن النظرية الأخلاقية تضيف إلى هذه المنظومة العلم (التجريبي) عبر نتائج اتباع قواعد المنظومة الأخلاقية. وبهذا الخصوص تعود النظرية الأخلاقية إلى معارف الطبيعة وعلوم المجتمع.

ينطلق الفرق التقليدي بين النظريات الأخلاقية (منطلقات ومنظومات) من بداية القرن العشرين وله قيمة تربوية كبيرة، رغم بعض النقد الموجه إليه.

تضع المجموعة الأولى للنظريات الأخلاقية الأسباب المحركة ونوعيات فعل يجري تقييمه أخلاقياً في مركز التأملات وبذلك يركز في الفعل ذاته؛ وهنا يتحدث المرء عن الأخلاق الأدبية (أو عن أخلاق ما ينبغي)، بيد أن التصورات المرتبطة بعلوم الواجب تعرض اتجاهاً بارزاً بصورة خاصة، مثل الاتجاه المعروض من قبل عمانويل

كانت. وعلينا في هذا الصدد أن نذكر نظرية العدالة لدى جون راولز التي ظهرت في الوقت الحاضر مع أهميتها الخاصة بالنسبة إلى الاقتصاد. هنالك قضايا معيارية تتطلب صلاحية عامة (وصايا، محرمات، واجبات) تقع في المركز، وهي تصنف أنماطاً محددة من الأفعال تحت كل الظروف على أنها جيدة أو سيئة. وهذا يمكن أن يؤدي في حالات معينة إلى مواقف مأزقية لا حل لها، عندما تدخل معايير مختلفة في صراع فيما بينها، وعندما تطالب هي ذاتها بطرق أفعال متباينة (القسر على الاختيار بين الشرور).

تعالج المجموعة الثانية من النظريات الأخلاقية بالمقابل نتائج الأفعال وتركز جهدها في النوعيات الأخلاقية للأهداف والأهداف المبتغاة من فعل ما (الأخلاق الغائية). أما من ناحية المضمون فتختلف الأهداف المقيمة إيجابياً من الناحية الأخلاقية بصورة واضحة جداً بين اتجاهات مختلفة للأخلاق الغائية. غير أن التبصر منهجياً بطرق الفعل، التي لا تصنف بذاتها بوصفها جيدة أو سيئة، إنما هو موضوع مركزي لكل الأخلاق الغائية من وجهة نظر الأهداف المبتغاة، وهنا يتحدث ماكس فيبر عن «أخلاق المسؤولية» (على النقيض من أخلاق النيات؛ التي هي أخلاق متعلقة بالتأدب). في الاقتصاد يشكل المذهب النفعي النوع الأكثر معرفة لنظرية الفعل الصحيح ومن ثمَّ الجيد.

لم تستطع واحدة من هاتين الفئتين بنظريتيهما - والتي يمكن تتبع منطلقاتها أكثر من ألفي سنة أي منذ الحضارة الإغريقية - أن تقنع تابعي أي مجموعة أخرى بأن يتخلوا عن مواقفهم الخاصة وينضموا إليها. إذ بقيت أسئلة جوهرية من وجهة النظر الأخرى ولم يجب عنها، وهذا ما أدى دوماً إلى تطوير منطلقات أخلاقية جديدة. في القرن العشرين وجدت أخلاق الفضيلة، أخلاق الحوار، أخلاق ما بعد الحداثة وأخلاق البراغماتية اهتماماً واسعاً، على أن هذه المسائل كلها لا يمكننا معالجتها الآن بشكل دقيق.

٢-١-مواقف أخلاقية اقتصادية

نستطيع أن نفهم البدايات المذكورة آنفاً بوصفها نظريات وأنساقاً معللة مع حجج عقلية دونما عودة واضحة إلى قناعات اعتقاد دينية نوعية. وهذا يقود إلى السؤال عن العلاقة بين الدين والأخلاق (أو الإيمان والعقل). أما الآراء المؤسسة دينياً فتدخل في اللعبة، عندما يعد المرء أن كل نسق أخلاقي يقوم في النهاية على مقدمات غير أخلاقية؛ أي على الافتراضات التي تسبق في النهاية خطاباً عقلانياً ولم تعد تشتق من العقل. وهذه الافتراضات تصح على صورة الإنسان وعلى التصورات الأساسية عن معنى الحياة وهدفها.

لاشك أن الأديان تقدم إجابات عن الأسئلة المتعلقة بصورة الإنسان وتفسير الحياة، وفي هذه الإجابات تختلف الأديان في كثير أو قليل فيما بينها.

تبعاً لصورة الإنسان في المسيحية ينظر إلى الإنسان على أنه مخلوق وعلى صورة الإله (يمكن أن نرى ذلك بصورة أكثر تفصيلاً في مؤسسة كونراد أديناور **٢٠٠٢**). وهو يستحوذ على إرادة حرة، تمكنه من أن يتغاضى عن الأوامر الإلهية الموجودة في النصوص والتقاليد أو الموحاة والمتداولة أو المشتقة من الطبيعة البشرية وأن يقترف الإثم. وهو من أجل هذا مسؤول أمام الله. ولأن الله يحب الناس، زودهم بالمقدرة التي تتيح لهم أن يفهموا وصاياه وأن يتبعوها، لكيلا تحلّ عليهم اللعنة الأبدية في محكمة يوم الدينونة.

من هذه العناصر المركزية لصورة الإنسان في المسيحية تنشأ بضع نتائج جوهرية بالنسبة إلى وضع تصور للنسق الأخلاقي:

النتيجة الأولى هي، أن المسألة تحتاج إجمالاً إلى نسق أخلاقي، يمنح الإنسان الخاطئ توجهاً من أجل مسيرة حياة قابلة للمساءلة أمام الله في العالم الآخر.

من البدهي أن المسيحيين يجدون القيم الأخلاقية والتوجهات الأساسية في النصوص الدينية والتقاليد، ولكن

في العقل الخاص بهم أيضاً. والاتجاهات المسيحية المتعددة تختلف فيما بينها مع عناصر أخرى في الأهمية، التي يمنحونها للمصادر المختلفة بالنسبة إلى القيم والمعايير. وهكذا يعطى التقليد في الكنيسة الكاثوليكية قيمة أعلى جوهرياً مما هو الحال في الكنائس البروتستانتية، التي تمنح نصوص الكتاب المقدس المرتبة الأولى.

لقد أعطيت مسبقاً مضامين جوهرية من أجل المسيحيين مع اعتبار المصادر من أجل توجهات معيارية وتفسيرات للحياة، على أن هذه المضامين توجد في هذه المصادر. إن محبة الآخر تمثل وصية جوهرية من أجل التشكيل العياني للنسق الأخلاقي.

وحتى عندما يمكن للمرء أن يستخرج المعايير والوصايا في صورة مجردة من المصادر التي تملك صلاحية بغض النظر عن الزمان والمكان، فإن المسألة تحتاج إلى مجهودات عقلانية رفيعة، لجعل هذه المصادر صالحة للاستعمال بالنسبة إلى شروط اجتماعية - اقتصادية لمجتمع بعينه. وهكذا لا يمكن للوصية المتعلقة بمحبة الآخر أن تطبق بصورة مطلقة وفي جميع الأزمنة والأمكنة بالطريقة ذاتها، وإنما يمكن إغناؤها بالمضامين تبعاً لمرجعية الموقف المحدد.

وهذه الفكرة الأخيرة تتضمن أن المنظومة الأخلاقية المسيحية تظهر في أجزاء جوهرية منها طبيعة أخلاق غائية تقيّم نوعية الأفعال في ضوء نتائجها. وهذا يتضمن أن المقيّم لديه معرفة كافية حول نتائج الفعل. ولكي يستطيع أن يخمن هذه النتائج يحتاج الأمر إلى نظريات اجتماعية - اقتصادية معاصرة، وإلى نصوص دينية، فالتقاليد وحدها غير كافية.

ولأنه ليس من الممكن انطلاقاً من أسس محلية أن نعرض مواقف الأخلاق الاقتصادية للغرب المفسرة مسيحياً فقط بصورة توضيحية، سيكون هنالك شيء من الكبح: يتمثل في أنه في بحثنا التالي ستوضع جانباً وعلى نطاق واسع الأخلاق الاجتماعية البروتستانتية وسيتم الإرجاع إلى الأطروحة الاجتماعية الكاثوليكية. وهذا يمكن تسويغه من جهة، بأن هذه الأطروحة تغطى من خلال السلطة لأكبر كنيسة مسيحية تضم مليار مؤمن مع شيء من التحفظ. من جهة ثانية لا يعرف «اللاهوت البروتستانتي تربية عقائدية موحدة ولا منظومة أخلاقية مغلقة»، لهذا السبب «ينعكس في التبصرات الإنجيلية حول أخلاق الاقتصاد التعدد الفعلي، أي تشتت المنطلقات الأخلاقية للاهوت الإنجيلي» (كرس ١٩٩٣، ص٢٧٠). أما الموقف الإسلامي فهو من وجهة النظر هذه مشابه كثيراً للبروتستانتية، لا توجد سلطة رسمية

يمكن مقارنتها بسلطة البابا، ولأن تطور المفهوم تم ترسيخه على جبهة واسعة منذ منتصف السبعينيات فقط، فلذلك يستطيع المرء أن يجد حقولاً واسعة من المواقف المختلفة والمتناقضة بعضها مع بعض ولو جزئياً. غير أن شيئاً من الإجماع يتكون تدريجياً حول موقف جوهري للأخلاق الاقتصادية لمنطلقات النظام الإسلامي، وهذا الإجماع يشكل أساس جملة الأفكار التالية[١].

---

(١) المصادر موجودة في أعمال مثقفين مسلمين، منشورة من قبل مؤسسات بحث مثل مركز البحث والتدريب لبنك التطوير الإسلامي (WWW. Irti.org) ومن الجامعات الإسلامية مثلاً في باكستان (http://www.JJu.eda.pk) وماليزيا (http://www.JJu.edu.wy).

٢

مناهج ومضامين الأخلاق الاقتصادية لدى كل من الإسلام والمسيحية

لا تعود أي من النظرية الاقتصادية الإسلامية أو النظرية الاجتماعية المسيحية إلى إبداعات عصرنا، فالاثنتان يمكن أن ترجعا إلى تقاليد موغلة في القدم. ونحن نجد منطلقاتهما كلتيهما في تراث الشرق الأوسط بين القرنين الرابع والسابع حسب التقويم المسيحي.

تعود المرجعية في النصوص التي تعالج نظرية الاقتصاد الإسلامية إلى مصادر التشريع الإسلامي الأولى الأهم؛ إلى القرآن وإلى التقليد المتوارث أي نموذج الرسول، أو ما يطلق عليه السنة. يتركز عدد كبير من الإسهامات القديمة، وحتى بعض الحديثة منها لاقتصاديين مسلمين في إسهامات يقتصر الأمر فيها على استخراج مقاطع من القرآن والسنة ذات مضمون اقتصادي ودمجها موضوعاتياً. وليس من النادر أن توضح وتفسَّر التعاليم المفردة ومعايير السلوك بمصطلحات

حديثة. وحتى في الإسهامات الأحدث (وغير المختلف عليها)، التي تنشغل بالعلاقات المتبادلة بين القواعد المفردة وعناصر نظام اقتصادي إسلامي، وبملء «مواقع فارغة» في النظام، ومناقشة خلافات ممكنة؛ أي التحليل بواسطة علوم اجتماعية واقتصادية حديثة، وكذلك تطوير نظام أخلاق اقتصادية، تجد مرجعيات دقيقة في القرآن والسنة.

بالمقابل نادراً ما يشار في النصوص العائدة إلى الأطروحة الاجتماعية إلى الإنجيل أو المسيح بوصفهما نموذجين يحتذى حذوهما. أما النقطة المرجعية للنظرية الاجتماعية الكاثوليكية فهي تعاليم آباء الكنيسة، الذين صاغ تفسيرهم للإنجيل في القرون المسيحية الأولى مسألة الإيمان بصورة ملزمة ودائمة. في منشورات البابوات تتجه المرجعية حتى في هذه الأيام إلى تلك التعاليم، علماً بأن هنالك بطبيعة الحال تطوراً متواصلاً حصل في التاريخ الروحي للمسيحية على يد توما الإكويني والفلسفية السكولاستية[١]. يمكن لتاريخ النظرية الاجتماعية الكنسية أن يصلح مثالاً جيداً على أن الكنيسة الكاثوليكية لم تتأسس على النص الإنجيلي فقط (مثلما هو الحال لدى الكنيسة الإنجيلية)، وإنما يحتل كل من الموروث والتقاليد دوراً أساسياً في تحديد مواقفها.

---

(١) الفلسفة المدرسية.

إنه لمن المنطقي أن ننطلق من هذه الصياغات الأقدم للتعاليم؛ لأنها لا تزال تشكل حتى الآن نقاط المرجعية الجوهرية. إبان ذلك سوف تظهر نقاط مشتركة كثيرة وبعض الخلافات التي هي أقل على أهميتها، ولاسيما في المسائل الفرعية. إن التناقضات العائدة إلى الأصول تصبح جلية، عندما يتجه المرء نحو السؤال التالي، كيف لنا أن نطبق النصوص الدينية والتعاليم التقليدية (أي ضمن علاقات اقتصادية، وسياسية واجتماعية متغيرة جوهرياً)؟ وكيف يصل المرء من أخلاق اقتصادية تقليدية بمساعدة نظرية أخلاقية إلى سياسة نظام اقتصادي معاصر ومؤسس نظرياً؟

١-٢-النقاط المشتركة الإسلامية - المسيحية ذات المرجعية التطبيقية

إن درجة الالتقاء من حيث المضمون والمعروضة بصورة دقيقة هنا بين أخلاق الاقتصاد لآباء الكنيسة وتلك الأخلاق الاقتصادية التي استنبطها علماء الشريعة المسلمون من القرآن والسنة، والتي يعتمد عليها منظرو منظومة اقتصاد إسلامية بوصفها الأساس بالنسبة إلى هيكلية فكرية خاصة – إنما هي مدهشة من النظرة الأولى. إن نقاط الالتقاء المتعلقة بالمضمون تصبح قابلة للفهم، عندما يفكر المرء بأن تعاليم آباء الكنيسة الذين ينتمون إلى بلدان شرق البحر المتوسط وإلى شمال

إفريقية قد نشأت في تقارب جغرافي وتاريخي نسبي مع تعاليم النبي محمد ومع تدوينها اللاحق في مدارس التشريع الإسلامية[١]: سواء ما كان يتعلق منها بالأوضاع الاجتماعية السيئة التي شهر بها قادة الأديان وبالمشكلات الأخلاقية، أو الاقتراحات من أجل إزاحتها أو من أجل قانون شامل وصولاً إلى سلوك صحيح ومتكامل أخلاقياً (نظام أخلاقي بدئي)، فقد كانت كلها متشابهة. لقد كانت الاختلافات بين أخلاق الاقتصاد في المسيحية والإسلام قليلة جداً في المراحل الأولى، بمعنى أن نقاط الالتقاء كانت هي المهيمنة.

من أجل فهم أصح ينبغي تلخيص أسس هذه الأخلاق الاقتصادية في المسيحية الأولى وفي الإسلام في بدايته ببضع كلمات مفتاحية، حيث يمكن للمرء أن يجد صياغات كثيرة متطابقة حرفياً لدى مؤلفين مسيحيين ومسلمين[٢].

---

(١) وصلت تعاليم آباء الكنيسة إلى ذروتها بين ٤٠٠-٤٥٠، في حين تشكلت مدارس التشريع في الإسلام بين ٧٥٠-٨٠٠، رمضان ١٩٦١، شاخت ١٩٦٤.

(٢) يمكن أن نذكر على الهامش بأن التبويب اللاحق للمبادئ الأخلاقية، سواء أكان ذلك بالنسبة إلى الإسلام أم إلى المسيحية وتسلسل عرض التبويب المتغير بصورة غير جوهرية للعمل النموذجي حول «النظريات الاقتصادية لآباء الكنيسة» جاء من قبل إغناس زايبل (يمكن الرجوع إلى زايبل ١٩٠٧).

الإنسان بوصفه مخلوق الله: المسيحية والإسلام تتطلبان منذ البداية تنظيم حياة الإنسان كلية؛ أي ما له صلة منها بالحياة الاقتصادية والاجتماعية، وإذا كان ذلك ضرورياً فتشكيلها من جديد. لقد خلق الإنسان على مثال صورة الله وهو ممثل له على الأرض. وكل ما هو موجود مسخر له. إن الغنى الأرضي ليس سيئاً بحد ذاته، مادام قد تم التوصل إليه بطرق مشروعة، ومع ذلك فهو يجلب معه المخاطر، ولاسيما تلك التي تصرف أنظارنا عن أنه توجد أشكال من الغنى أكبر من الغنى الأرضي. ومن هنا فإن الإنسان بحاجة إلى توجيه متوسط (من خلال الأنبياء أو الكنيسة) وقيادة الله سواء أكان بالنسبة إلى اكتساب الثروات الأرضية أم إلى استخدامها.

نظرية التملك: يظل حق التملك الأخير والمطلق للثروات الأرضية حصرياً لله وحده؛ والإنسان له حق تملك فقط، نوع من حق الاستفادة. أي إنه ليس لديه الحق في أن يستخدم الثروات الأرضية تبعاً لهواه، بل يجب أن تخضع إرادته للإرادة الإلهية. هذا يعني أن هذا العالم مع كل ما فيه من غنى أعطي بكليته للإنسان من أجل الاستفادة. وحتى عندما يعترف أساساً بالملكية الخاصة للفرد، يجب أن تخضع الملكية الخاصة لقيود والتزامات اجتماعية نجد تجسيدها في

نظرية استخدام الثروات الأرضية. في أيامنا هذه يناقش المرء من جهة الحق الأساسي في الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج والثروات الأرضية، من جهة ثانية - لأن البشرية تتضمن الأجيال القادمة - يناقش أيضاً حماية البيئة والموارد الطبيعية ضد إنهاكها واستنزافها قبل أوانها.

نظرية الحصول على الثروات الأرضية: ينبغي مبدئياً أن يتم الحصول على الثروات الأرضية بالمجهود الخاص. وهذا يعني أن يقوم على عمل جسدي وعقلي، وهذا يعني أنه يجب أن يتم بطريقة مشروعة؛ أي ليس من خلال تلاعبات تقوم على الغش في طريقة كسب مشروعة لذاتها، ولا من خلال تفعيل مصالح ممنوعة. العمل الخاص يقيم إيجابياً، وحتى عندما يزيد على المعيار اللازم لتأمين متطلبات الحياة الخاصة. فهو من جهة شكل خاص من أشكال العبادة، ومن جهة ثانية سبيل لضمان فوائض يمكن أن تستخدم كصدقات تنفق في سبيل الله ولمساعدة المحتاجين. دوماً يحذر أصحاب المهن بأن يمتنعوا عن التلاعب القائم على الغش، في المقاييس والأوزان، وأن يدفعوا للعمال الأجر دونما تأخير وألا يشاركوا لا في إنتاج أشياء ممنوعة ولا في التجارة بها. لقد كان محرماً على المسلمين كما حُرم على المسيحيين إقراض المال مقابل فوائد كمصدر للثروة؛ لأنه في العادة

بقدر ما كانت أكثرية الناس في ذلك الزمن متورطة في قضية الفائدة، وجب على المرء أن ينظر دونما شك إلى هذا الأمر على أنه خرق لتصورات الأخلاق والعدالة. كانت القروض على الأغلب قروضاً إجبارية، أي إنها يجب أن تؤخذ إما بسبب سوء المحصول وإما لتأمين أود الحياة، وقد كان من المعتاد مضاعفة قيمة الدين، عندما لا يمكن أن يعاد المبلغ المقترض كاملاً تبعاً لموعد الاستحقاق (في القاعدة بعد عام واحد) وهو ما كان تقريباً بمنزلة قانون ضمن الشروط المسماة جوهرياً في اقتصاد إحصائي يقود إلى عبودية دائمة للدين أو إلى نوع من القنانة.

نظرية استخدام الثروات الأرضية: بصورة عامة تصح وصية الاعتدال عند استخدام الثروات الأرضية لأهداف خاصة. والمذموم هو الطغيان العام للترف وكذلك أسلوب الحياة المبالغ فيه. ما هو أكثر جوهرية بالنسبة إلى التأملات السياسية الاقتصادية هي القواعد من أجل استخدام الثروات لأغراض اجتماعية. بصورة عامة يصح أن كل الناس لهم تطلب في كل شيء وضعه الله إزاء الناس تحت تصرفهم. إن التوزيعات غير المتساوية والمتطرفة للثروات الأرضية لا تتفق مع هذا الأساس. لهذا السبب يوجد التزام أخلاقي للفرد، أن يعطي فوائد للفقراء والمحتاجين، بالمقابل يملك هؤلاء على

أقل تعديل حقاً أخلاقياً في نصيب من غنى المجتمع. عندما لا يفي الأغنياء بالتزاماتهم في تقديم الصدقات أو التخلي عن الفائض، أو عندما لا يكون ذلك كافياً، عند ذلك يحق للدولة، كما يكون من واجبها، أن تضمن لكل فرد على أقل تقدير الحد الأدنى للبقاء، وذلك عبر الضرائب وتقديمات الدعم. ولقد أخذ ذلك في الحسبان منذ البداية في الإسلام كضريبة الصدقات (الزكاة). فيما تعد في المسيحية في هذه الأيام مطلباً غير مختلف عليه بداية تبعاً لآباء الكنيسة، الذين نظروا إلى منح الصدقة الاختياري على أنه فضيلة دمجت في العقيدة.

عندما يقارن المرء النظرية الاقتصادية لآباء الكنيسة وللإسلام في كليتها بعضها مع بعض، سيجد خلافات أقل، في تفاوت الآراء حول مسائل مفردة على الأرجح، مما هو موجود في الهيكل العقائدي لكلتا الديانتين من حقول جزئية ومركبات مسائل لا تعالج من قبل العقيدة الأخرى لكل دين، أو أنها تعالج على الهامش. إلا أن الخلافات الأساسية تبدو أقل، كي يجري التعبير عنها في تصورات النظام والأخلاق، من المشكلات العيانية التي انشغل بها ممثلو العقائد في الحقل الاجتماعي لكل دين.

وهنا يمكن أن نذكر مثالين فحسب.

لقد انشغل آباء الكنيسة بصورة كاملة بالمهن العامة المتنوعة، من بينها تلك التي نحسبها اليوم من الخدمة العامة (مثال على ذلك المعلم، والأستاذ الجامعي، والقاضي، والجندي، وجابي الضرائب) هذه الفعاليات كانت تمارس في خدمة دولة كانت في عصر آباء الكنيسة وثنية، حيث رفض المرء ديانة الدولة فيها بوصفها عبادة أصنام، لذلك بدت لآباء الكنيسة مريبة بشكل فظيع وحرموا على المسيحيين ولو جزئياً ممارسة هذه المهن. مثل هذه المناقشات حول كل مهنة بذاتها غير موجودة في الإسلام، حتى إنه من الصعب ذكر تحفظات مشابهة ضد فعاليات من هذا النوع في خدمة الدولة؛ ذلك لأن الدولة تحت قيادة النبي لم تكن وثنية وإنما إسلامية.

يوجد في الإسلام حق للإرث واضح ومقرر بشكل نهائي، وأهم التعاليم المتعلقة به موجودة في القرآن. وهذا الحق بالإرث، ينتمي، إلى جانب تحريم الربا وإضافة إلى الزكاة، إلى العلامات البنيوية لنظام الاقتصاد الإسلامي. والعودة إلى القرآن تجعل من حق الإرث حقاً لا محيد عنه منزلاً من لدن الله يجب أن يطبق بكليته. في حين أعرب آباء الكنيسة بالمقابل بصورة إجمالية عن حق الإرث، ومن ثم بمعنى الاعتراف بحق زمني موجود سابقاً، لا يمكن أن يرفع

إلى مستوى حق غير متغير، وتشكيله المتغير في أنظمة حق متغيرة لا يمكن أن يكون موضع تساؤل.

تنتج نسبياً، من كثير من المواقف الأساسية المماثلة أو المشابهة للأخلاق الاقتصادية، تطبيقات مباشرة بالنسبة إلى أنظمة جزئية لنسق اقتصادي إسلامي أو نسق تسوغه مواقف قيمة مسيحية:

- يجب أن يتيح نظام التملك الملكية الخاصة. أما الحدود فيمكن ترسيمها حسب الالتزامات الاجتماعية والتحديات وصولاً إلى أسلوب اقتصادي راسخ (المحافظة على مصالح الأجيال القادمة).
- ينبغي على الدولة أن تحجم عن تدخلات التوجيه التوسطية في الاقتصاد والامتيازات المدمرة للمنافسة وفي الحماية. أما تصحيح إخفاقات السوق في مجالات بعينها فهي مشروعة، غير أنه من أجل التأكيد على إخفاقات السوق فيجب أن تستخدم معايير قاسية.
- ينبغي أن تتحدد الأسعار تبعاً لأسواق المنافسة. وعلى المؤسسة المسؤولة عن المنافسة أن تمنع نشوء سلطة السوق وأن تحول دون سوء استخدام هذه السلطة.

يجب على سياسة النقد والسياسة المالية أن توجها جهودهما نحو هدف استقرار القيمة النقدية. عموماً ينبغي أن تبقى فعالية الدولة مقتصرة على مهمات الدولة المشروعة. يمكن أن نذكر من هذه المهمات إقامة البنية التحتية الأساسية، ضمان الأمن الداخلي والخارجي وضمان نظام قضائي قادر على الحسم، ومن ثم حماية الملكية الخاصة وحماية المنافسة، وأخيراً ضمان الحد الأدنى الاجتماعي. بالمقابل لا يجوز لمهمات الدولة المشروعة أن توسع أفقها حسب مصالح الطبقة الحاكمة، وعلى الدولة وصولاً إلى تحقيق أهدافها أن تبحث عن مصادر دخل مناسبة مثل الضرائب والرسوم.

وحيث إن قليلاً من القواعد العيانية بالنسبة إلى الحياة الاقتصادية محتواة في المصادر الأولى وأقل من ذلك يحتوي الكتاب المقدس، لذلك توجد مجالات عمل مؤسساتية، وهذا يعني أن كثيراً من التشكيلات المؤسساتية تتفق مع أخلاق إسلامية كما تتفق مع أخلاق مسيحية.

إنه في الحقيقة لمن العقلاني أن نستقصي وظيفية أشكال النظام الممكنة المتعددة، ومن ثم أن نتحدث في ضوء تمايزات متاحة بالنسبة إلى تلك، التي (تبعاً للوضع المعطى للعلم الاقتصادي) تبدو تقنياً مناسبة بالشكل الأفضل لتحقيق

مبادئ المصادر الأولى وأهدافها، على أنه يوجد طيف أشكال نظام متاحة، ليس هكذا بعيداً عن أن بعض تكوينات نظام اقتصادي ما يمكن أن تكون متوافقة مع أخلاق إسلامية أو مسيحية، ذلك أن أشكال نظام محددة مقصاة (مثل اقتصاد مدار مركزياً مع ملكية عامة، أو نظام تدخل بسياسة اقتصادية متحللة من القواعد في نظام رأسمالي).

لا تتحدد الفروق بين النظامين الاقتصاديين الإسلامي والمسيحي بالدرجة الأولى في التنظيمات المؤسساتية المرجحة، وإنما في شرعنة عناصر النظام والتأسيس النهائي لها. زيادة على ذلك يوجد في النظام الإسلامي أيضاً صياغات نوعية من الأنظمة الجزئية مثل اقتصاد مالي خالٍ من الفائدة أو نظام اجتماعي وضرائبي مع الزكاة بوصفها عنصراً مركزياً، إلا أننا الآن لا نستطيع أن نتحدث عن هذا النظام بصورة أكثر استفاضة.

٢-٢-تناقضات منهجية؟

يوجد بين الأخلاق الاقتصادية لآباء الكنيسة والإسلام وكذلك بين النظرية الاجتماعية الكاثوليكية في أيامنا ونظرية الاقتصاد الإسلامية فروق عدة منها تطوير علم اجتماع وعلم روح مستقل ومتحرر من الدين، وهذا ما سوف نبحثه بتفصيل

أكثر فيما بعد. في تقييم طريقة إدماج معرفة هذا العلم في الهيكلية العقائدية لكل دين تتمايز بصورة واضحة كل من النظرية الاقتصادية الإسلامية عن النظرية الاجتماعية الكاثوليكية، إلى درجة أن المرء يستطيع أن يتحدث عن تناقض.

يمكن لنا أن نلخص موقف النظرية الاجتماعية الكاثوليكية تبعاً لكلمات أحد ممثليها المهمين وهو أوزوالد نِلّ - براوننيغ كما يلي(١):

«لكي نفهم بشكل صحيح التعاليم التي تحتويها الكلمة الموحاة، وبصورة خاصة إرشاداتها الأخلاقية لابد لنا من أن نضعها في سياق تاريخ العصر... إن دائرة التعليم الكنسية، التي تظل مقتصرة على أن تبشر بالحقائق الناشئة من الكلمة الموحاة، تستطيع فقط أن تعيد معادلات الكلمة المستخدمة في عصر المسيح وعصر الرسل.. لكي نقيم في العالم اليوم إرادة الرب ونطيع وصاياه يجب علينا أن نعرف بماذا تطالبنا هذه الوصايا هنا والآن. في بعض الأحيان تأتي الأسئلة فوق طاقة الكنيسة التي تعلمنا».

عندما يعلق البابا على النظريات الاقتصادية العيانية أو على مشكلات السياسة الاقتصادية: «يمكن للمرء أن يقول

---

(١) نل براونينغ ١٩٧٨، ص ١٤، ١٥، ١٧، ٢٧، ٢٨، أيضاً فيبر ١٩٧٨، كربر ١٩٩٣.

دونما أي تحفظ إن الكنيسة لا تملك سلطة تعليمية. إن تجاوز الاختصاص يصبح جلياً، عندما يراد فهم هذه التعبيرات على أنها نظرية متحققة إلزامياً. وأن نقبل ذلك يعني حقيقة أننا لا نفعل خيراً لمؤلفيها البابويين... البابا لا يبذل كل ما في وسعه من أجل رأيه، بأنها هنا والآن، فكيف إذن وهي تصلح دائماً وفي كل مكان، وأقل من ذلك بكثير يتخلى عن الالتزام بأن يراها ويقبلها بوصفها صحيحة».

«عندما تمارس الكنيسة نقداً بالنسبة إلى القضايا القائمة أو العلاقات، فلا يكفيها أنها تستحوذ على معايير أخلاقية أو غير ذلك، لكي تضفيها على الأشياء، بل عليها قبل كل شيء أن تتدخل في الأشياء ذاتها.. ولكيلا تستنبط المعارف المطابقة مباشرة من التراث العقائدي، يجب على الكنيسة أن تعتمد هنا على مصادر معرفة إنسانية محضة وعلى وسائل معرفة».

«لا تملك قضايا النظرية الاجتماعية الكاثوليكية الحق في إغلاق تقدم المعرفة المتحقق حتى الآن وتدعيم نتائجه».

«إن أقوال النظرية الاجتماعية الكاثوليكية، والتي هي دوماً وفي كل مكان معاصرة، لم تعد توجد إلا على نطاق ضيق».

في الدراسات المنشورة التي تعالج الاقتصاد الإسلامي توجد أقوال كثيرة تبدو متناقضة تناقضاً صريحاً فيما بينها.

ويمكن لنا هنا أن نكرر ما قاله ممثلون كثيرون مع بعض النماذج من (الإعلان الإسلامي العالمي) الذي تم التصديق عليه ١٩٨٠ في مؤتمر عالمي حول وضع الأقليات المسلمة في العالم بوصفها نوعاً من تحديد الموقف، ذلك المؤتمر الذي أقيم من قبل المجلس الإسلامي في أوربة، وهو المجلس الأعلى السابق للتنسيق للمراكز الإسلامية هذه والتنظيمات في أوربة.

- «الإسلام هو مفتاح للحياة مستقل وكامل ولا يقبل بإصلاحات جزئية وحلول وسط».

- «الإنسان يحتاج... إلى الإرشاد الإلهي لكي يصل إلى الاستخدام الأفضل للمنح الإلهية».

- «الله تدبر أمر هذا التشريع في صورته المكتملة من خلال القرآن وما هو متوارث عن النبي محمد (السنة). هذه القيادة هي إرشاد معصوم وصولاً إلى النجاح في هذا العالم وفي العالم الآخر. الإسلام هو إيمان وطريقة في الحياة كما أنه حركة لإقامة النظام الإسلامي في العالم».

- القرآن «هو آخر كتاب مكتمل يتضمن هذا الإرشاد، والنبي محمد هو آخر الأنبياء وخاتمهم». القرآن «يتضمن معايير دقيقة لتقييم ما هو صحيح وما هو خاطئ كما يتضمن

مبادئ بالنسبة إلى السلوكين الخاص والعام سواء أكان ذلك للرجال أم كان للنساء».

- القرآن والسنة يقدمان «بكل وضوح المثل، والقيم والمبادئ، التي يحتاج المرء إليها لكي يبني حياته الفردية والعامة على الحقيقة والعدالة. هذا الإرشاد الإلهي يتناسب مع كل متطلبات الزمن المتحول ويمكِّن من التطور ضمن هذا الإطار».

- «الإسلام يهدف إلى خلق مجتمع نموذجي. وهو من خلال ذلك يطمح إلى أن يشكل الفرد في توافقه مع أسس الإسلام، بأن يهيئه وينظمه ضمن حركة اجتماعية تهدف إلى التقدم والتطور، وإقامة نظام إسلامي من خلال بناء المجتمع والدولة في مؤسساتهما وسياستهما على الصعيدين الوطني والعالمي».

- «النظام الاقتصادي الإسلامي يقوم على العدالة الاجتماعية، والمساواة، والاعتدال والعلاقات المدروسة. إنه نظام كوني يتضمن قيماً خالدة تضمن حقوق الإنسان وتذكره بصورة دائمة بالتزاماته إزاء نفسه ومجتمعه، وهذا النظام يحرِّم أي شكل من الاستغلال، يقدس العمل ويشجع الإنسان أن يضمن أود حياته بطريقة شريفة ويستخدم دخله بطريقة عقلانية».

هذه الاقتباسات المشار إليها تعبر عما هو غير محدد، أي كيف نشرعن نظاماً اقتصادياً وكيف نصوغه. هنالك طريقان متناقضان، في حين أن النص يعمل على توحيدهما:

من ناحيةٍ التطبيق المباشر ما أمكن للقرآن والسنة، والنصوص الأولى المتطورة في العصر الإسلامي الأول.

ومن ناحية ثانية تطابق مبادئ مرشدة في المصادر الأولى للإسلام وتطبيق هذه المبادئ على الشروط الاجتماعية الاقتصادية الحالية للمجتمعات الإسلامية (بما في ذلك الأقليات في الدول غير الإسلامية).

الموقف الأول كان في سبعينيات القرن العشرين - عندما تشكل من جديد الاقتصاد الإسلامي - حيث ظهرت السمات الأساسية بكل وضوح، وقد تُمثل هذا الموقف كثيراً من قبل الفقهاء المسلمين، كما يمكن العثور عليه في وثائق حركات المعارضة الإسلامية، أما لدى الاقتصاديين الإسلاميين فكان انتشاره أقل. هناك سيطر الموقف الثاني، حيث نشأت أعمال كثيرة لم تقتبس فيها تنظيمات متعلقة بالاقتصاد فحسب من القرآن والسنة وإنما فسرت إلى حد كبير، عندما حاول المرء أن يعرض العقل الاقتصادي القائم خلف هذه النصوص. ولقد افترض ذلك عودة إلى رؤى علم الاقتصاد، الذي وجد ويوجد فيه أكثر من نظرية وأكثر من

عقيدة لكل موضوع. إلى هذا الحد ليس من العجيب أنه وجدت محاولات عقلنة متعددة بالنسبة إلى القواعد القرآنية المماثلة، وذلك تبعاً لمدرسة العلوم الاقتصادية، التي يحسب عليها المؤلف.

في حقبتي الستينيات والسبعينيات هيمنت نماذج المحاججة الكينزية، واكتملت بتطبيقات للاقتصاد الموجه من أجل بديهيات اقتصاد الرخاء. في الثمانينيات ازدادت إسهامات كلاسيكية جديدة، وصولاً إلى أن الرأي المهيمن بين الاقتصاديين الإسلاميين في النهاية ومنذ التسعينيات يؤيد نظام اقتصاد السوق مع تكملات اجتماعية وتصحيحات، حتى إنه يرفض نماذج تخطيط قديمة. وبذلك يتكون بشكل ما في الاقتصاد الإسلامي ذلك التبدل في النماذج، الذي تحقق -بشكل أقدم زمنياً- في علم الاقتصاد التقليدي.

٣-٢-الاستمرارية والتحول في الأخلاق الاقتصادية وفي تصورات النظام

باستطاعتنا أن نلاحظ تغيراً هاماً في الثلاثين سنة الأخيرة في الاقتصاد الإسلامي: ففي حين أن الرأي المهيمن فيما يخص المواقف المتعلقة بأخلاق الاقتصاد قد تمت صياغته مفهومياً بشكل كبير في سبعينيات القرن العشرين من

قبل اللاهوتيين وعلماء الشريعة، فإن قيادة الرأي بعد ذلك، انتقلت إلى الاقتصاديين. كما يتبين لنا فقد فرض موقف ما نفسه، وله قوة الهيمنة الآن بالنسبة إلى أخلاق الاقتصاد المسيحية: لقد لوحظ نقدياً من وجهة نظر المحتوى التحليلي - النظري للعقيدة المسيحية في بدايتها، أنه «من الخطأ أن نبحث في النصوص المقدسة ذاتها عن نظرية اقتصادية. والآراء التي يمكن أن نجدها فيها حول المسائل الاقتصادية... إنما هي وصايا مثالية تمثل جزءاً من نظام حياة عام وهي لا تعبر عن شيء - على أقل تعديل عن نظرية علمية» (شومبيتر ١٩٦٥، ص١١٣). غير أن المرء يجب أن يقتصر على المضمون التحليلي للمصادر الأولى ولا يجوز له بعد ذلك أن يسير بها بعيداً؛ إذ إنه يوجد فرق جوهري بين النصوص المؤسسة والأفعال النموذجية لمؤسسي الأديان مع تطبيقات مهمة بالنسبة إلى تطور العقيدة المسيحية والتصورات الإسلامية: في حين لم يكن يسوع يمتلك مواقع سياسية، كان محمد الحاكم السياسي والديني للجماعة الإسلامية، التي تطور منها تحت قيادته بنيان دولة. وكذلك نجد في الوقت ذاته في السنة موروثات لها أهمية عيانية بالنسبة إلى أخلاق الاقتصاد وبالنسبة إلى تشكيل نظام اقتصادي إسلامي. لكي نضع هذه العناصر في نسق عام ولكي نجعل السياسة الاقتصادية للدولة قبل كل شيء قابلة للتطبيق بالنسبة إلى

الفعل الاقتصادي للمؤمنين، كان، تقليدياً، واجب علماء الشريعة المسلمين، تطوير منهج لتفسير القرآن والسنة لذلك.

تتمثل مصادر المعرفة والتشريع لدى المسلمين في القرآن بوصفه وحياً حرفياً من الله وفي تفسيره الصحيح المثبت في السنة من خلال النبي محمد وكذلك تطبيقه. على أن جميع تصورات النظامين الاقتصادي والاجتماعي يجب أن تعود إلى هذين المصدرين، على أقل تقدير لا يجوز للأنظمة الجزئية أن تقع في تناقض مع الأقوال الأساسية للمصادر الأولى. ينشأ التشريع الإسلامي في الوقت الذي تطبق فيه المسائل الأساسية المحتواة في القرآن والأوامر وكذلك الحالات الجزئية التي أفتى فيها الرسول ما أمكن بتطبيق طريقة التماثل مع الحالات التي جرى حسمها من جديد. في الوقت الذي كان ممكناً بهذه الطريقة لقرون عديدة، تأكيد رسوخية الرؤية الإسلامية للعالم، تصطدم طريقة التماثل الآن بتعقيدات متنامية للاقتصاد على حدود تطبيقها : عندما توجد اختلافات بين الحالات المحسومة والحالات التي تنتظر الحسم أكثر مما توجد نقاط التقاء، عند ذلك تتكون تماثلات مختلفة ومتناقضة في النتيجة فيما بينها، إلى درجة لم تعد توجد حالة حسم واضحة لحالة جديدة، ومن ثمَّ حل غير مشكوك فيه لمشكلة نظام معاصرة. لتقديم توجيهات وحلول مشكلات،

يجب أن تكمَّل التخصصات الكلاسيكية للعلوم الإسلامية (اللاهوت، الألسنية، التاريخ، علم التشريع) بعناصر من علوم المجتمع الحديثة، والتي من دونها لا يمكن أن نفهم ظاهرة اجتماعية قادرة على الحكم في مجتمع يزداد تعقيداً. بهذا المعنى يجب أن يُفهم الاقتصاد الإسلامي بصورة عامة والاقتصاد السياسي الإسلامي بصورة خاصة بوصفه علماً متعدد التخصصات يتضمن عناصر علوم منهجية تقليدية ومفاهيمها وفي الوقت ذاته علوماً اجتماعية حديثة. لقد طبقت مناهج تعليمية مناسبة من حيث المنطلقات، وفي جامعات إسلامية لبلدان متعددة، غير أن الأمر يتطلب شيئاً من الوقت قبل أن يفرض جيل جديد من علماء الشريعة الدارسين وعلماء اقتصاد يملكون ناصية الشريعة الإسلامية صورة الاقتصاد الإسلامي، والأخلاق الاقتصادية والسياسة الاقتصادية.

لقد بدأت سيرورة إدماج العلوم الزمنية سواء من وجهة نظر منهجيتها، أو نتائجها في نسق العلم الإسلامي التقليدي وهو لم يصل إلى نهايته. وسوف تكون غلطة كبيرة أن ينظر إلى الجسم المتداول للتشريع الإسلامي على أنه نهائي وغير قابل للتغيير في معناه، أي إنه قد تمت الإجابة فيه عن كل مسائل النظام الموجودة في الحاضر. والحال ليس كذلك مطلقاً، وهذا ما تم الاعتراف به من قبل رجالات ثقة من

المسلمين. إن العودة إلى المصادر الأصلية لا يعني في هذا السياق التطبيق غير المدروس لتعاليم تعود إلى القرن السابع الميلادي، وإنما التفسير الحديث للقرآن والسنة، الاعتراف بثغرات القواعد الأساسية في التشريع الإسلامي التقليدي وتحديد مجالات التشكيل وضروراته من أجل تشريع إسلامي زماني. لا المناخ السياسي في معظم البلدان المحكومة عقائدياً بالإسلام ولا النأي بالنفس عن حركة العلوم العالمية في التخصصات الحساسة سياسياً داعمان للجدالات السياسية من هذا النوع، وهذا لا يعني أنها غير موجودة، ولكن بصورة بطيئة وليست على خط مستقيم وإنما مع تراجعات كثيرة.

الأمور تسير في هذا الزمن هكذا، كثير من علماء الشريعة يتصدون للمسائل الاقتصادية، دون أن يكونوا مؤهلين لدراسة تعقيدات العلوم الاقتصادية الحديثة، وعلماء الاقتصاد المسلمون يستخرجون مقاطع من القرآن لتسويغ موقف معين دون أن يستحوذوا على تخصصات كافية في علوم الطرائق الإسلامية. هذه الإشكالية لا ينظر إليها فقط من قبل المثقفين والنقاد الغربيين، وإنما من قبل حكومات بلدان إسلامية أيضاً ألقيت عليها مسؤولية تطوير نظام اقتصادي إسلامي حديث، وعلى أقل تعديل تطوير تشريع اقتصادي

حديث متفق مع مبادئ إسلامية بصورة خاصة بالنسبة إلى قطاع المال. لقد فرض تنظيم مؤسَّسي لصالح تقدير واسع ما أمكن وترسيخ قواعد تشريع بمضمون إسلامي لجمع خبرة علوم الشريعة الإسلامية من جهة واقتصاديين وخبراء اقتصاد من جهة ثانية قبل اتخاذ قرارات حول السماح بأشكال معينة من تمويل مشاريع خالٍ من الفائدة.

لم تتشكل منهجية قابلة للمقارنة بتوجيهات مصادر ونصوص لصياغة مبادئ تتعلق بالأخلاق الاقتصادية والسياسة الاقتصادية وأسس قانونية في العقيدة المسيحية؛ لأنه لا توجد بالمقارنة نصوص وحي ملزمة (القرآن بوصفه وحياً حرفياً من الله) كما لا توجد موروثات.

أما منهجية النظرية الاجتماعية الكاثوليكية المعاصرة فتأخذ توجيهها المعياري - كما لخصنا ذلك سابقاً - وأساس القيم من الوحي المسيحي، وإن كان يتبع المنهجية المسيطرة لعلم الاقتصاد الزماني. يعتمد الرأي المسيطر في الجانب المسيحي على أنه "لا يمكن أن تكون المعارف المستنبطة مباشرة من النص المقدس أو من آباء الكنيسة جزءاً من النظرية الاجتماعية الكاثوليكية دونما معالجة [تحليلية - علمياً] فلسفية اجتماعية أو فلسفية وإن النتيجة هنا مرتبطة بطبيعة الفلسفة المعتمدة" (غوندلاخ ١٩٥٩).

يقوم الاختلاف مع (اقتصاد الكتاب التعليمي) من النظرة الأولى على أنه لا ينظر إليه بصورة واضحة على أنه "خال من حكم القيمة" ، وإنما يضع اعترافاً بالقيمة. ولكن كما تبنى نظرة ثانية على التطور التاريخي لعلم الاقتصاد، نجد أنه أكثر عرضية مما هو فوق مبدئي. وحتى علم الاقتصاد الزماني يملك قاعدة قيمية لم تعد تدرس بصورة واضحة منذ القرن العشرين. غير أنه توجد إشارات متزايدة إلى أن ذلك يمكن أن يتغير في القرن الواحد والعشرين: إن التطورات الأخلاقية الخاطئة والمقتبسة أصلاً في المجتمعات الغربية لا تدرك في العالم الإسلامي فقط بوصفها مشكلة، وإنما أيضاً في الغرب ذاته، حيث يبحث عن الحلول كلٌّ من المجتمع المدني والسياسة.

٣

الاقتصاد الديناميكي، علم الاقتصاد، الأخلاق، علم الأخلاق

إن تكيف النسق الأخلاقي العام للمسيحية (ولاتجاه نوعي مثل اتجاه الكنيسة الكاثوليكية) مع الحالات العيانية والشروط التاريخية لمجتمعات مختلفة إنما هو مهمة متواصلة للأخلاق المسيحية في الاقتصاد. في الوقت الذي تتغير فيه الأخلاق المسيحية المستقاة من نصوص الوحي بشكل بطيء جداً (بالارتباط مع فهم النص) يمكن أن يصل الأمر جوهرياً وبصورة أكثر تواتراً إلى تغيرات الإرشادات العيانية للفعل، التي تصاغ من قبل الأخلاق الاقتصادية المسيحية ومن أجل إجراء تغييرات (أو تأييد صريح لأقوال قائمة) يجب أن تحصل دوماً، عندما تكون قد دخلت تغيرات اقتصادية اجتماعية أساسية أو استهدفت أشكال من التقدم العلمي الجوهري عبر علاقات التأثير.

في الحالة الأولى للأوضاع المتحولة يمكن أن تكون قد تغيرت الأوضاع بالنسبة إلى الأحكام الأخلاقية والتقييمات الأخلاقية لطموحات الأفعال ونتائجها، ذلك أن أشكال الفعل القديمة تشهد تقييماً جديداً ضمن شروط متغيرة. كأمثلة تاريخية بارزة يستطيع المرء أن يأخذ هنا من جهة موقف الكنيسة الكاثوليكية إزاء قضايا الفائدة (من آباء الكنيسة حتى السكولاستية[١] المتأخرة الإسبانية) ومن جهة ثانية تحديد موقف البابا إزاء الطبقة العاملة الناشئة حديثاً في القرنين التاسع عشر والعشرين.

في الحالة الثانية للتقدم العلمي يمكن أن يحصل، أن معارف أفضل حول تأثيرات طويلة الأمد وبعيدة التأثير من الأفعال تقود إلى تقييم آخر لأشكال متماثلة من الأفعال. يمكن أن توجد أمثلة في مجالات حفظ الأنواع والمناخ وأنساق الضمان الاجتماعي.

لأن علم الاقتصاد المسيحي ليس مرتبطاً بوضع علم الاقتصاد، فإنه يمكن طرح السؤال عن العلاقة في أفق تاريخي وراهن.

---

(١) الفلسفة المدرسية.

١-٣-نموذج التسويغ الكلاسيكي للمعرفة

لقد كان وجود إله مشخص (مذوّت) فاعل في العالم ومتدخل فيه مسألة بدهية بالنسبة إلى الناس في العصر الوسيط. مع الانتقال إلى العصر الحديث بدأ المرء شيئاً فشيئاً يصرف النظر في منطلقاته لتفسير ظاهرات الطبيعة عن العودة إلى تدخلات الإله؛ وأكثر من ذلك فقد سيطر تدريجياً الرأي القائل بأن أحداث الطبيعة (التي أضاف إليها المرء لاحقاً الظاهرات الاجتماعية) إنما هي خاضعة دوماً لقوانين ثابتة. ومن هنا فإن الإعراض الجلي عن الفهم القديم للطبيعة تبعاً للمرجعية الإلهية يتحقق في فلسفة العصر الحديث للقرنين السابع عشر والثامن عشر (وهي تعود في جذورها إلى الفلسفة الإغريقية القديمة). وبذلك خفضت مرتبة الإله إلى صانع ساعة، ومع أنه قام بخلق الساعة إلا أنه تركها بعد ذلك تسير دونما تدخلات لاحقة حسب قوانينها الخاصة (دوكس ١٩٨٧). أما المعارف حول العالم فلم يعد من الممكن استقاؤها (على الأغلب لمجموعة من المفسرين المميزين المتحفظين على الإرادة الإلهية) من خلال ولوج مباشر إلى الظهورات الإلهية، وإنما تستقى من العالم ذاته فقط. إن نظريات المعرفة المطورة في بدايات العصر الحديث المرتبطة بالعقلانية الكلاسيكية والتجريبية الكلاسيكية تولي

اهتمامها إما للتأمل حول العالم ومن ثمَّ للعقل، وإما لملاحظة العالم والإمبيري وليس للوحي الإلهي مصدراً لمعرفة الطبيعة (وهذا لا يستبعد أن استلهامات بعينها من أجل معرفة مستقلة عن الطبيعة يمكن أن تنتج من نصوص الوحي).

إن نظريات المعرفة الكلاسيكية للعقلانية والتجريبية المهيمنة قبل تطور معالجة العقلانية النقدية، وعملياً أيضاً كل النظريات الأخرى الأقدم تشترك، وعلى الاختلافات الأساسية، فيما بينها جوهرياً: جميعها تتبع نموذج تسويغ المعرفة المؤسس على مبدأ السبب الكافي. والمرء يجهد نفسه دوماً "كي يكشف المؤسسة التي ضمن اعتمادها يكون من الممكن لنا أن نبرهن حقيقة... المعرفة العلمية" (هارفيغ ١٩٧٧، ص٧٥) لأن "المعرفة الحقة تتميز من خلال أنها تتأسس بصورة كافية في تطلبها للحقيقة ومن خلال أنها تسوغ تبعاً لصلاحيتها" (شبنر ١٩٧٤، ص٢٤). تتميز نظريات المعرفة المختلفة فيما بينها حول ما يُعترف بها بوصفها مؤسسة تسويغ (مثلاً العقل لدى كانت والتجربة لدى الإمبيريقيين[١])، وبأي طريقة يمكن أن تنتقل الحقيقة من لا إشكاليتها إبستمولوجياً، وهذا يعني في تطلبها للحقيقة ليس وصولاً إلى مؤسسة ذات سلطة مسائلة، إلى أقوال

(١) التجريبيون.

جديدة (معارف)، مثال على ذلك من خلال استنتاج ترانسندنتالي لدى كانت أو من خلال استقراء لدى التجريبيين (شِبنر ١٩٧٤، ص٢٤).

في القرن العشرين يعمل كارل بوبر قطيعة مع هذا التقليد ويرفض فكرة برهنة الحقيقة والتعليل النهائي من خلال الإرجاع إلى مؤسسة تسويغ. "لأن وجود مؤسسة تسويغ ليس قابلاً للتعليل منطقياً، وبذلك أيضاً لا يمكن أن نبرهن منطقياً على حقيقة النظريات، يبقى كنتيجة وحيدة التدليل على خطئها. الحقيقة يمكن توقعها وتحويلها من خلال استخلاص منطقي، لكن لا يمكن أن يبرهن عليها إيجابياً. وبذلك تصبح كل المعارف مجرد توقع، وكل المعارف تتحول إلى معرفة مؤقتة، كما تتحول كل الأقوال العلمية إلى فرضيات وكل القوانين إلى فرضيات ذات صلة بالنواميس الطبيعية" (هارفيغ ١٩٧٧، ص٧٧ وما بعدها). تبعاً لذلك لا يستطيع البشر أن يكونوا مالكي حقائق قابلة للبرهان بصورة مشتركة ذاتياً. إن كل تطلب للمطلقية الإبستمولوجية إنما يستدعي الرفض على أساس أنه غير قابل للتعليل وذلك من قبل العقلانية النقدية التي طورها بوبر.

غير أن هذا لا يعني، أن على المرء أن يتنازل بالإجمال عن فكرة الحقيقة. وحتى عندما لا يستحوذ الفرد بالإجمال

على معرفة تجريبية، يكمن مضمون حقيقتها ما وراء كل شك ممكن منطقياً، وتبعاً لذلك يجب أن يُعترف بها من قبل كل الناس العقلانيين، سيوجد بالنسبة إلى كل إنسان قضايا تقع خارج كل شك عقلاني ويعترف بها ذاتياً بوصفها حقيقة. وحتى المعايير، والحدس بالعالم "والقيم العليا" كلها تنتمي إلى ذلك. إنه ليس من العقلانية في شيء أن نرفع قضايا محددة بعد دراسة الحجج فوق كل شكّ عقلاني وأن نعدها بذلك حقيقية، حتى عندما لا يستطيع المرء أن يستبعد إطلاقاً الإمكانية المنطقية للخطأ. وقد يكون من الخطأ أن نعني أن الاختيار الفردي إنما هو بالنسبة إلى معايير أساسية ليست قابلة للبرهان (ما بين ذاتياً) وبالنسبة إلى القيم العليا اعتباطي وغير معلل. والإنسان العقلاني سوف يعللها على العكس بصورة جيدة، مسلماً بكون الأمر ممكناً بالنسبة إليه: يمكن للجواب عن السؤال عن الله أن يحدد الحياة بكاملها للإنسان، وكثير من الناس لا يزالون يطرحون على أنفسهم هذا السؤال من جديد. وحتى عندما لا تكفي حجج عقلية قابلة للفحص ما بين الذوات، من أجل الإجابة عن هذا السؤال يجب على المرء أن يظل في جدال معها. الإيمان والعقل لا يجوز أن يلغي أحدهما الآخر، وإنما يستطيعان أن يتكاملا، عندما لا يحاصر الإيمان العقل، وإنما يطلقه، حيث يصطدم العقل بحدوده ويترك أسئلته مفتوحة.

٢-٣-العقلانية النقدية والنقاش العقلاني للمعايير

كلما طورت نظريات المعرفة الحديثة بصورة أدق، أصبح المرء أكثر وعياً في الاقتصاد الذي أصبح مستقلاً في نهاية القرن الثامن عشر وللكيفية المختلفة من حيث نظرية المعرفة للأقوال المفسرة والمقيمة. لقد أصبح التمييز القائم على ذلك بين علم الاقتصاد الوضعي والمعياري أدخلَ في الاختصاص بصورة واضحة في الربع الثاني من القرن التاسع عشر من قبل جون ستورات ملْ وناساو سنيور.

لقد فهم علم الاقتصاد الوضعي (Science of Political Economy) إبان ذلك بوصفه مجموعة من القضايا الواقعية الصحيحة (ملْ Collection of truths) أي من أقوال "الوجود". في علم الاقتصاد الوضعي يبذل المرء جهداً حثيثاً كي يكتشف الصيغ القانونية ويفسر الظاهرة الاقتصادية القابلة للملاحظة.

والمرء نظر إلى الاقتصاد المعياري (Art of Political Economy) بوصفه مجموعة من القواعد وإرشادات العمل (body of rules, or direction for conduct مِلْ)، أي من أقوال (ما ينبغي) التي لها قدرة التقييم. في علم الاقتصاد المعياري تصاغ أهداف ويجري البحث عن وسائل مناسبة لتحقيق هذه الأهداف.

في الوقت الذي يمكن أن تكون فيه مقولة وضعية صحيحة أو خاطئة، وفي الوقت الذي يمكن أن تطبق فيه طرق اختبار ما بين شخصية للبحث عن قيمة الحقيقة، تعبر مقولة معيارية عن تقييم حالات فعلية وأوضاع ليس لها قيمة حقيقة قابلة للاختبار تجريبياً. لا يستطيع المرء أن يبرهن مقولة ما، وإنما فقط أن يحاول عن طريق الحجج أن يقنع الآخرين بالتقييم الخاص، ذلك أن هذا التقييم يعود إلى المقولة.

تحولت الكيفية المختلفة المرتبطة بنظرية المعرفة للأقوال الوضعية والمعيارية مرة ثانية وبقوة على يد ماكس فيبر إلى صراع حكم القيمة في بداية القرن العشرين. في العصر التالي تطور علم الاقتصاد بوصفه علم اقتصاد وضعياً وهذا يعني بوصفه علم حقائق. لقد دعمت نظرية المنهج للعقلانية النقدية المنتشرة في الاقتصاد منذ ثلاثينيات القرن العشرين هذا الاتجاه: وتبعاً لها صحت علمياً فقط تلك الأقوال، التي تكون مبدئياً وعلى أقل تعديل متاحة لنقضٍ تجريبي. في الوقت الذي أصبحت فيه العقلانية النقدية المفهومة بوصفها نقضية وصولاً إلى أطروحة المنهج المهيمنة (بلاغياً) (مكلوسكي ١٩٨٣) في علم الاقتصاد، طرح المرء في نظرية العلم حججاً قوية ضد النقضية. وقد تمت الإشارة في هذا السياق إلى أنه ليس من الممكن أن تخصص نوعياً كل شروط

الانطلاق من أجل اختبار تجريبي لنظرية، وأن المرء لا يعزل مطلقاً فرضية (ذات صلاحية عامة)، وإنما يستطيع أن يختبر هذه الفرضية دائماً ومعاً مع جملة من شروط الانطلاق، ذلك أن نتيجة اختبار ناقض لا يمكن مطلقاً أن يصح على الفرضية وحدها، التي لم تعد في النهاية قابلة للنقض.

لقد وُوجه ممثلو العقلانية النقدية بأشياء كثيرة منها الإشارة إلى أنه لا يمكن في الواقع نقض فرضية باختبار وحيد وأنهم مارسوا نقداً على التصور المماثل بوصفه نقضية ساذجة (بلاوغ ١٩٨٠، ص١٢٠ وما بعدها). ما تم تأكيده بالمقابل هو أن الرسالة الخاصة للعقلانية النقدية تقع في السعي إلى قابلية الاختبارات المشتركة بين الذوات وإلى انفتاح النقد للقضايا العلمية. وبدلاً من النقضية يوضع مصطلح قابلية الخطأ الأكثر شمولاً، وهذا يعني السعي إلى انفتاح عام وإتاحته من أجل "نقد عقلاني" مشترك بين الذوات (ألبرت ١٩٧٨).

إن معايير وتقييمات لابد أن تكون متاحة لنقد عقلاني مدار مع حجج عقلانية. حتى ماكس فيبر لم ير ضيراً في أنه من الممكن لا بل من المرغوب فيه أن تخضع المعايير لنقد عقلاني. وهو يؤكد "مغزى النقاشات حول التقييمات العملية"، من ضمن أشياء كثيرة في "استخراج بدهيات القيم الأخيرة والمنتجة داخلياً، والتي تنطلق منها الآراء المتناقضة

فيما بينها" وفي "تأكيد النتائج الفعلية" لأحكام قيمة معينة (فيبر ١٩١٧، ص٢٧٥ وما بعدها).

تتأثر التصورات المعيارية إلى درجة كبيرة بالوجود، وتقييماتنا تتعلق دوماً تقريباً بتقديرات كثيرة لعلاقات فعلية (بلاوغ ١٩٨٠، ص ١٣٣). ومن هنا يمكن أن يبدو حوار عقلاني حول القيم (فيبر ١٩١٧، ص ٢٧٥ وما بعدها)، أن المرء لديه عدة افتراضات حول العلاقات الفعلية، وأنه يسأل لدى كل افتراض أيستقيم ضمن هذه الظروف تقييمٌ معروف سابقاً؟ عند ذلك سيكون من الممكن من خلال ذلك معادلة تقييمات كثيرة موزعة فيما بينها تقوم على تقديرات متعددة من الحقائق، ذلك أن المرء ينتج وحدة حول العلاقات الفعلية، يستطيع بواسطتها علم منهج النقضية المساعدة إلى حد كبير. في النهاية يستطيع المرء أن يتوغل إلى "النواة الصلبة" لتلك التقييمات التي تعود فعلياً إلى القناعات الأساسية الموزعة، ولا يمكن بعد ذلك أن تقارب من خلال مرجعية الحقائق. بهذه الطريقة يستطيع الاقتصاديون، الذين يشعرون بأنهم ملزمون ببدهية بحرية حكم القيمة والعقلانية النقدية، أن يشاركوا في النقاش العقلاني حول المعايير. وبإمكان المرء أن يذهب أبعد من ذلك: ما دام يعقب ذلك عقلانياً حوارٌ، وهذا يعني جدالات ينبغي أن تحل من خلال قدرة الإقناع لحجج عقلية، وهذا يتطابق مع المطلب المركزي للعقلانية

النقدية المفسرة، بمعنى إذا كان النقاش الذي يُدار حول المسائل المعيارية أو الوضعية، ليس محسوماً حتى الآن.

علينا أن نضمن نقاشاً يتعلق بالقيم والمعايير في مجتمع تعددي تحترم فيه إلى حد كبير تصورات أخلاق مسيحية، لا توجد فيه احتكارات تفسير تقوم بها كنائس بعينها ومعتقدات، وهذا ضروري من أجل إجماع بعيد المدى لإجماع حول القيم الاجتماعية. عندما تؤكد في تأمل عقلاني بدهيات أخلاقية وأنساق من خلال حجج عقلية، فإنها لا تحتاج من أجل احترامها إلى قناعة مشتركة ترتبط بالاعتقاد. وهكذا يستطيع مجتمع علماني منفتح فيما يتعلق بموقفه من العالم أن يطبق نظاماً أخلاقياً مؤسساً على العقل على قاعدة أخلاق مصوغة مسيحياً، يستطيع أن يوسط مواقف قيمية ويجيب عن أسئلة معيارية وليس من الضروري وعلى تعدديته أن ينزلق إلى اللاأخلاقية.

٣-٣-الأداتية المخفقة (استشارة سياسية خالية من القيم)

في ستينيات القرن العشرين وسبعينياته هيمن في علم الاقتصاد التصور الذي يعود إلى ماكس فيبر حول بدهية حرية حكم القيمة وإلى كارل بوبر حول النقضية، ذلك أن الاقتصاد إنما هو علم وضعي تجريبي وعلينا أن نبعد الأسئلة المعيارية

من علم الاقتصاد. لقد بدا للعيان نأي الاقتصاديين بأنفسهم عن المعايير بأكثر ما يكون الأمر جلاء في تصور المشورة السياسية التكنوقراطية وتصور الأداتية. لقد حدد للمستشار السياسي في مجال العلوم الاقتصادية أهداف من قبل أصحاب القرار السياسي الاقتصادي، وهو يطبق علاقات السبب والنتيجة المطورة في النظرية، ذلك أنهم يسمحون بنصائح بوصفها علاقات الهدف والوسيلة، بحيث يصل السياسيون عن طريقها إلى أهدافهم بأفضل الإمكانات.

لقد تبيَّن سريعاً، بأن الأداتية بوصفها مفهوماً من النادر أن كانت قابلة للتطبيق؛ لأن الأهداف السياسية غالباً ما بقيت مبهمة كما تمت متابعة أنساق أهداف متعددة الأبعاد والطبقات حيث يكون عندها وضع الحدود بين الأهداف والوسائل قائماً كما يكون تفضيل أداة للوصول إلى أهداف أخرى دونما تبصر أو تمييز بين الأهداف غير ممكن. عندما يريد المستشار السياسي ذاته، أو ينبغي عليه، أن يمتنع عن اتخاذ قرارات معيارية، يبقى لديه مخرج واحد وهو أن يقدم للسياسيين بدائل متعددة ومن ثم يترك لهم حرية الاختيار. وفي النهاية لن يكون هذا حلّاً مقنعاً، وإنما فقط تقصير لمدة سيرورة الاستشارة واتخاذ القرار. ولأن السياسيين في القاعدة لا يستحوذون على المقدرة التخصصية العلمية للمستشارين السياسيين، لا يستطيع المرء مطلقاً أن يكون على

ثقة بأن هؤلاء السياسيين يأخذون قرارهم "السياسي" بمعرفة كاملة بنتائج القرارات الاقتصادية القصيرة الأمد منها والطويلة. حتى عندما يكون الأمر كذلك ، فإن المرء لا يمكن أن يكون على ثقة أن السياسيين لا يتخذون قرارهم لصالح نجاحات مختارة قصيرة الأمد من أجل إجراءات تسبب على المستوى البعيد جوهرياً تكلفة اجتماعية عالية بوصفها بدائل قابلة للتصرف، لكنها غير مرغوبة من قبل الأكثرية من المنتخِبين بقدرة تخصصية محددة وأفق زمني قصير.

سيكون الإعراض المعياري للمستشارين السياسيين والعلميين ونقل مسألة الحسم النهائي إلى السياسيين إزاء الخلفية المستقاة من أفكار فيبر وبوبر مجردَ حل مقنع، عندما يبدأ في النسق السياسي نقاش، حول المعايير، عقلاني وهذا يعنى بمرجعية الإشكالات ويدار بحجج عقلية، وهذا لا يتحقق مفهومياً بالمطلق، أي إنه غير ممكن في ضوء الخبرات العملية. لقد قدمت النظرية الاقتصادية للسياسة بمستوى جيد حججاً نظرية وتجريبية.

لأن المسألة تدور تحديداً في القرارات السياسية حول الأشياء، التي تستهدف وينبغي أن يستهدف من نتائجها حلقة أشخاص أكبر بكثير من حلقة متخذي القرارات ذاتها ، وجب أن يقوم حوار عقلاني حول المعايير والأهداف، ذلك أن

تقييمات المستهدفين (احتمالياً) يجب أن توضع بطريقة كافية في سيرورة النقاش كما يجب أن يكون لها تأثير في نتيجة القرار. بصرف النظر عن مصالح عيانية في حالات مفردة ينبغي أن تراعى أيضاً معايير أساسية عامة وتصورات عن العدالة في حوار عقلاني عن المعايير. عندما يغيب حوار معايير عقلاني في النسق السياسي ويطوى عن وعي من اقتصاد يقدم نفسه "خالياً من القيم" ، عند ذلك تنشأ قفزة خطاب معيارية في المجال السياسي. ولأن تقييم وضع ما يشترط فهمه ستكون بسبب تعقيد متزايد لظاهرات وسيرورات اجتماعية واقتصادية مشاركة فعالة لعلم الاقتصاد في نقاش له دور قيادي حول المعايير وسيكون ذلك مطلوباً إلى حد كبير.

وقع السبب في الإعراض المعياري الممارس (على أقل تعديل خطابياً) حتى الآن في أن العلماء بوصفهم علماء ينبغي لهم فقط أن يصنعوا أقوالاً علمية. ولقد صح حسب فيبر وبوبر معياراً للعلمية قابلية الفحص التجريبية ما بين الذوات (قابلية النقض) أي موضوعية مقولة ما. المعايير قابلة للنقض، أما مضمون الحقيقة فيها فهو غير قابل للفحص تجريبياً وموضوعياً ، وهي من ثمَّ وبالمعنى المتواتر غير علمية. إن التطورات الأحدث في نظرية العلم تجعل إعادة النظر في هذا الموقف ممكنةً لا بل ضروريةً.

بداية تمت الإشارة إلى أنه لا توجد "حقيقة فعلية موضوعية" لدينا مدخل مباشر إليها، ونستطيع أن نواجه بها نظريات بهدف اختبارها. كل إدراك للظاهرات والسيرورات إنما هو موجه نظرياً إلى درجة أنه في النهاية لا يمكن "دحض" النظريات من خلال الحقيقة الفعلية، وإنما من خلال نظريات أخرى.

إضافة إلى ذلك يمكن أن تأتي الحال بأن نظريات مختلفة وكثيرة يمكن أن تفسر الظاهرة التجريبية ذاتها، أو أن أي واحدة لا تستطيع ذلك. فيما يخص استراتيجية البحث، ومن وجهة نظر الفعل العملي أيضاً، تنشأ من ثم المشكلة، تبعاً لأي المعايير ينبغي أن يتخذ اختيار من العديد إزاء تفسير ظاهرة نظرية جيدة تماماً أو سيئة تماماً. ومن هنا فإن معيار الموضوعية لم يعد يقدم أي مساعدة، ويجب أن يحسب حساب تكميله.

كيف يمكن أن تبدو دوماً معايير إضافية - إلى حد ما الثبات، والجدارة، لدى ظاهرات أخرى، البساطة -، وهي لا تستطيع أن تكون موضوعية، وإنما يجب أن تكون ذاتية. دونما إمكانية براهين موضوعية أو أشكال من الدحض يجب أن يتغير معيار علمية الأقوال. يجب على معيار الموضوعية أن يستبدل من خلال العقلانية، إذا اتبع المرء

الفكرة الأساسية للعقلانية النقدية. العقلنة تعني إقامة القرارات والقناعات على حجج عقلية، وإبان ذلك الاعتراف بمحدودية العقل البشري.

عندما يجب أن يعترف المرء بأنه لا يوجد منهج للوصول منطقياً إلى قضايا غير قابلة للنقض وفي الوقت ذاته غنية بالمضمون تجريبياً مع مضمون حقيقة غير مختلف عليه، فإنه ينتج عن ذلك بضع نتائج هامة بالنسبة إلى العلم بصورة عامة وخبراء السياسة العلميين بصورة خاصة.

ولأن حقائق العقل لا يمكن بالمطلق أن تكون نهائية، يجب على نسق العلم أن يكون منفتحاً للنقد وقادراً على إعادة النظر في النظريات في ضوء حجج جديدة، ومن ثمَّ أن يكون جاهزاً لذلك.

عندما تستبدل الموضوعية بوصفها معياراً للعلمية من خلال معيار العقلانية سوف يمكن أن يرفض المرء تجريبياً العلمية ليس قبلياً وليس لصالح أنساق أقوال مبنية على حجج عقلية. العقلنة تتطلب تعدد المناهج. أما النقاش العقلاني الشامل حول أنساق الأهداف والمعايير، والذي يتضمن أبعادها الأخلاقية فهو جزء مشروع من اقتصاد يفهم نفسه بوصفه علماً يدرس الفعل البشري تحت الندرة.

بسبب ظاهرة الندرة العالمية تنتمي أيضاً إلى العقلانية

إدارة حوارات ليس إلى ما لا نهاية، وإنما لإنهائها، حيث يتجاوز المنتج الحدي للجدال المتواصل كلفته الحدية ويكون التحسين المتوقع لنوعية السلوك الفردي والجماعي أقل من الكلف المنتظرة لتبادل الآراء المتواصل.

من الأهمية بمكان بالنسبة إلى المجتمع تطوير مؤسسات تنتج خطاباً حول الأهداف والوسائل بكلف قليلة ما أمكن. أما حرية البحث والنظرية فتنتمي إلى ذلك مثل حقوق فردية أساسية وحرية صحافة وكذلك أحزاب وبرلمانات بوصفها أسس التنافس السياسي.

يجب أن يفكر بعمق ومن جديد في إحالة الواجبات إلى أنساق جزئية مفردة وبصورة خاصة إلى رسم الحدود بين الصلاحية الفكرية للمؤسسات العلمية والسياسية أمام خلفية تصور علمي قائم على العقلانية بدل الموضوعية. إنه لمن الضروري الوصول بالنسبة إلى المجتمع إلى حال من الكفاية، وهذا يعني كفاية في مجال الحسم وكلفاً خارجية لتقسيم عمل في حده الأدنى. إن إشكالية الندرة تتيح أن يبدو الأمر مسوّغاً، ليس بدلاً، ولكن إلى جانب زيادة المعرفة لتطبيق تحسين القدرات لمجتمع ما لحل المشكلات وتخفيض الندرة كمعيار نوعية النظريات.

لم يعد يوجد انطلاقاً من وجهة النظر هذه سبب منهجي

يوضح لماذا لا يمكن لعلماء الاقتصاد الغربيين أن يعتمدوا على ممارسة نقاشات معيارية، دون أن يتجاوزوا بذلك حدود العلمية. ذلك أن العقلانية تتطلب نوعاً آخر من إدارة النقاش والمحاججة في مسائل لها سلطة تقييم معيارياً وفي مسائل لها قوة تفسير وضعياً، وهذا ما هو تحت التصرف ولا يمكن بعد ذلك أن يناقش. ما يجعلنا ننظر نظرة إيجابية دونما تحفظ، هو أن إعادة إحياء الفرع المعياري لعلم الاقتصاد لا يمكن فقط أن يخصب الحوار ما بين الثقافي الذي كثيراً ما تطنب فيه السياسة، وإنما يمكن أن يقيمه على قاعدة، على أساسها ربما يتم الوصول إلى تغير المواقف، وعلى كل حال إلى تفهم أفضل للثقافات والأديان والحدس بالعالم من خلال قدرة الإقناع للحجج العقلية. ولأنه زيادة على ذلك يمكن معرفة منطلقات استراتيجية إشكالية ومفهومية بشكل أوضح، مثلاً في التعاون والتطوير كما يمكن أن يصحح كل ذلك، لذا يمكن أن نعثر في ذلك على فائدة عملية.

٤-٣-العلم، والسياسة، والأخلاق والكنائس

تتمخض نتيجة الجدالات الطرائقية عن أن نقاشاً عقلانياً حول المعايير ممكن حقيقة. من جهة ثانية يجب على المرء أن يؤكد أن مثل هذا النقاش من النادر أن يبدأ في علوم

المجتمع الدنيوية، أو على كل حال في كل علم على حدة، بصورة ما في العلاقة مع رسوخية الفعل الاقتصادي والعدالة بين الأجيال أو من زاوية التدخل البيوتقني الموجه اقتصادياً في الطبيعة لتغيير الخصائص في أنواع النباتات والحيوانات أو لخلق أنواع جديدة من خلال التلاعب بالمورثات. وتبعاً لذلك يبدأ نقاش قيم مع قانونية محددة فقط في صراعات سياسية حزبية ولدى التكيف مع مناهج تتعلق بالأساس، ولكن بالنسبة إلى العمق التحليلي لهذه الجدالات حول القيم يستطيع المرء دونما تردد أن يضمر نوعاً من الشك.

إزاء هذه الخلفية يواجه المرء الآن نقداً إسلامياً مدعَّماً بمطلب أخلاقي غالباً لنماذج الاقتصاد الغربية باستغراب وعدم فهم؛ لأن الغرب لم يعد معتاداً أن يتأمل الاقتصاد، والأخلاق، والسياسة والدين في علاقة وثيقة أو حتى ككل موحد، مثلما يتطلب ذلك المسلمون. من أجل تأمل متكامل بصورة أشد للاقتصاد، والأخلاق، والسياسة والدين في سياق الجدالات العلمية يمكن أن نسوق حججاً ذات أهمية.

وهكذا يكون موضوع معرفة علم الاقتصاد الفعل الإنساني، والفعل يعني الحشد المتجه نحو الهدف والوسائل لبلوغ الهدف، الفعل الفردي أداتي يملك دوماً (حشد

وسائل) وبعداً معيارياً (لبلوغ الهدف). ما يماثل ذلك يصح أيضاً من أجل فعل جماعي أو حكومي، حيث القرارات الجماعية، التي لا تؤخذ بالإجماع، غالباً ما تصل إلى خلاصة؛ أن نتائج القرارات المجحفة تنفذ من قبل أشخاص لم يكونوا سابقاً قد أيدوها. من خلال الفعل الجماعي يتم التدخل غالباً في حقوق الحرية أو على أقل تقدير في مجالات الفعل للأفراد ضد إرادتهم، وهذا ما يتطلب في نظام ليبرالي تعليلاً مقنعاً من جانب المعايير.

ليس من المهم بالنسبة إلى قدرة إقناع تعليل ما أن تبيَّن العلاقات الوظائفية فحسب، وإنما وقبل كل شيء أن يستطيع المرء أن يظهر أن التدخلات المتعبة فردياً تنتج في مصلحة الأهداف الاجتماعية والسياسية، التي تكون مقبولة بالنسبة إلى الفرد ومتطابقة إلى حد ما مع تصوراته عن العدالة. والمرء يستطيع أن يتوقع في مثل هذه الحال، أن الأفراد لا يتصرفون مذعنين للقواعد فقط تحت سيطرة خارجية أو تحت إنذار بالعقوبات، وأنهم يذعنون لتحديدات الأفعال المفروضة عليهم، وإنما يقومون بذلك طواعية وسلوكهم يخضع لرقابة داخلية. ومن هنا فالخروج عن القاعدة لا يعاقب عليه خارجياً من خلال قوة قسر تفرضها الدولة وإنما داخلياً من خلال "شعور شقي".

كلما تتفعل بصورة أفضل هذه العقوبات الداخلية أو الرقابة الذاتية من خلال أخلاق موجهة للفعل، وجب أن تكون نفقات المجتمع من أجل مؤسسات الرقابة والعقوبة أكثر ضآلة، وأصبحت الخسائر الاجتماعية الناتجة عن خرق القواعد في حدها الأدنى. عندما يتصرف شركاء العقد أخلاقياً في حال العقود بمعنى أنهم يلتزمون بوعود معطاة بـ "روح" اتفاق ليست كل أوضاعه المفكر فيها مسجلة، إذ كانوا يستطيعون أن ينحرفوا لمصلحة خاصة ودون معرفة الآخر، عندها يمكن للمرء أن يتنازل عن إشغال حشود كبيرة من المحامين وعن صياغة نصوص عقود شديدة التفصيل ومتضمنة جميع الاحتمالات وعن إجراءات رقابة شاملة، وأن يحرر بذلك موارد هائلة، توضع في الخدمة دون أن تقدم أي فائدة مباشرة، كلما كان مجتمع ما أخلاقياً؛ أي كلما التزم الناس "بقوانين غير مكتوبة" وتطابقوا مع توقعات السلوك للآخرين، يمكن أن تكون أكثر ضآلة متطلبات دفاع الفرد ونفقات ضبط الدولة لتأمين تصرف متوافق مع القواعد، وهذا يعني للمحافظة على جهاز القانون الشامل وأداة النظام. الموارد التي ليست مأسورة بهذا الشكل يمكن أن توضع في الخدمة وبصورة أكثر فعالية في إنتاج مواد تقدم خدمات مباشرة وإنجازات خدمة.

يتمثل الشرط لذلك بأن تصرفات الدولة لا تجد نفسها في تناقض كبير ودائم مع تصورات الكتلة السكانية عن العدالة، وتصبح الكلمة لها وزنها في الحركة الاقتصادية الفردية، ولا تتحول الانتهازية المحضة إلى مبدأ فعل له اليد العليا. وإذا تأملنا المسألة اقتصادياً وجدنا أن الأخلاق في مجتمع ما إنما هي ثروة رأسمالية، يتطلب إنتاجها زمناً طويلاً، علماً بأن تدميرها ممكن بسرعة نسبية. لقد استوعبت نظرية الاقتصاد النيوكلاسيكية هذه الثروة الرأسمالية في منطلقات (في علم اقتصاد كلف التفاعل وفي المؤلفات الاقتصادية) في نسقها.

يمكن للاقتصاد أن يدمج "الأخلاق" بوصفها ثروة رأسمالية في نماذجه، لكنها ذاتها لا تؤدي إلى شيء لإنتاج هذا العامل المنتج. كانت الكنائس المسيحية في الماضي مؤسسات مركزية مهمتها تطوير الأخلاق الفردية والاجتماعية ونشرها. في كثير من البلدان يوجد في هذا الزمن خروج من الكنيسة الممأسسة؛ إلا أن عدد المستقبلين من الكنيسة في ألمانية بعد نقطة الذروة في النصف الأول من تسعينيات القرن العشرين أخذ في التراجع. وإن كان عدد من يشتركون في الصلاة لا يزال منخفضاً بشكل ملحوظ، إلى درجة أن كثيراً من الكنائس قد أغلقت وكثير من الأبرشيات دمجت بعضها

إلى بعض. والكنيسة الممأسسة تصل إلى المؤمنين بصورة أقل، إضافة إلى أن إمكانيات المواعظ المباشرة تأخذ في التناقص بصورة متواصلة. هذه الاتجاهات تظهر إلى العلن عدم رضا متصاعد عن الكنائس بوصفها مؤسسات كما تظهر إعراضاً أساسياً عن الإيمان المسيحي، ومع ذلك فإن المرء لا ينبغي له أن يقيم ذلك بوصفها قرائن تشير إلى رفض القيم الأساسية المسيحية أو إلى تحرر الناس من الأخلاق. من جهة ثانية لا ينبغي على المرء أن يقلل من خطر الإعراض عن الكنيسة، ذلك أنه حتى الآن لم تعبر عن نفسها بنى جديدة قابلة للمقارنة من أجل ضمان القيم الأساسية والأخلاق لتقديمها إلى الأجيال القادمة. أما المدارس، ووسائل الإعلام والسياسة فتحقق هذه المهمات بصورة غير كاملة وبثغرات كثيرة، وعلوم المجتمع الموجهة نحو مثال حرية الحكم على القيم تشعر أنها غير مؤهلة لذلك. مع الزمن لا يستطيع المرء أن يفسر الأخلاق وصولاً إلى مسألة خاصة ويلقي بمسؤولية رعايتها ومتابعتها إلى التربية في أسر (تصبح شيئاً فشيئاً أقل عدداً). وإن تحديداً جديداً لأصول والتزامات لكل الفاعلين الاجتماعيين والسياسيين بما في ذلك الأنساق العلمية فيما يخص الأخلاق التي لا يمكن الاستغناء عنها لايزال غائباً.

من أجل ذلك لا يبقى لدينا وقت طويل متاح. حيث إن منابع الأخلاق تحذو في سيرها حذو موارد البيئة؛ إذ لم يعد ينظر إليها لزمن طويل بوصفها ثروة ضئيلة، وإنما على أنها مورد قابل للتصرف فيه بكل حرية، من جهة أُنهك قصدياً، ومن جهة ثانية أُنفق القليل جداً لتجديده وللحفاظ عليه. وهذا يمكن أن يتخذ في بعض الأحيان مقاييس دراماتيكية. في هذه الأيام وفي كثير من البلدان المتخلفة تقوم برامج دعم وبرامج تكييف البنية الموضوعة من قبل مؤسسات النقد العالمية ومن قبل البنك الدولي، تقوم في جوهرها على نظرية اقتصادية تعود إلى الكلاسيكية الجديدة تتجاهل بالنتيجة القيم، كما أنها من حيث التفهم الذاتي تخلو من هذه القيم. في كثير من الحالات وضعت إجراءات برامج الإصلاح هذه الفعل السياسي للحكومات المتلقية للدعم في صراع متنامٍ مع تصورات العدالة للكتلة السكانية. وأفعال هذه الحكومات المشار إليها بارتباطها مع طموح لا حدود له للنخب المحلية نحو الدخول العالية تنزع سريعاً الرأسمال الفردي للثقة في هذه المجتمعات. وفي حين يتنامى الفساد واقتصاد القرابة، يصبح المناخ الاجتماعي السياسي والاقتصادي أقسى، وترتفع نفقات الدفاع والقمع المفروضة على الدولة، كما تتناقص كفاءة الاقتصاد. إزاء هذه الخلفية يمكن للمرء أن يطرح السؤال:

عن كون سياسة اقتصادية، ربما لا تكفيها كل قواعد الكفاءة التقليدية للنظرية الكلاسيكية الجديدة أكثر نجاعة وأعظم رافعة للتطور، عندما تحافظ على الرأسمال الأخلاقي للمجتمع، ومن ثم تخفض النفقات الدفاعية غير المنتجة لمصلحة المستوى الفردي والاجتماعي. ولكي نعطي مثالاً متطرفاً يمكن أن نقول: عندما تضطر حكومة ما من خلال برامج التكيف مع البيئة، إلى أن ترفع أسعار المواد الغذائية وأسعار منتجات الطاقة المدعومة حكومياً لمصلحة دعم الموازنة، وأن تخصص مصانع القطاع العام، يمكن لهذه الإجراءات المفروضة من الخارج أن تُرفض من قبل أكثرية عريضة من السكان بوصفها إجراءات غير عادلة. من جراء ذلك ينمو كره الأجنبي إلى جانب أشياء أخرى مماثلة، وهذا ما يترك أثراً سلبياً في دخول البلاد من القطع النادر التي تأتي من السياحة ومن تدفق الاستثمارات المباشرة من الدول الأجنبية. على أن هذا يمكن أن يضر بالاقتصاد على المدى المتوسط أكثر مما يمكن أن يربحه هذا الاقتصاد من خلال إزالة العجز في الموازنة عن طريق إجراءات رفع الدعم عن المواد الحساسة أو عن طريق التخصيص السريع لأملاك القطاع العام. زيادة على ذلك علينا أن نأخذ بالحسبان الكلف السياسية والاقتصادية المباشرة وغير المباشرة للسخط المتنامي للسكان، التي يمكن أن تعبر عن

نفسها بأشكال متعددة ومستهلكة للموارد - من المظاهرات إلى أخلاقيات العمل المتضائلة في القطاع العام -.

مستشارو السياسة العالميون، الذين يقيمون لمدة قصيرة (بعثات تقصي الحقائق) (fact finding missions) أو يبقون لمدة أطول في المكان، ولكن يمكن لهم أو ينبغي عليهم جوهرياً أن يقيموا علاقات فحسب مع الحكومة أو مع دوائر الاقتصاد القائمة، لا يحق لهم أن يكونوا في وضع يتيح لهم أن يقيّموا إجراءات دعم مقترحة وإجراءات تكييف البنية بسبب تأثيرها في واقع الحياة العياني لطبقات السكان الأفقر وفي التوافق مع تصوراتها الأساسية للعدالة ومع تصورات المقاومة المنتظرة. ولهذا الأمر يفتقد الخبراء الغربيون المعلومات والعلاقات ، وكذلك أيضاً المنهج والدافع. إضافة إلى ذلك ستكون المهمة قائمة على تصور التسلسل المأخوذ بعين الاعتبار وتقدير حدود إجراءات الدعم وإجراءات الإصلاح، والإعلاء من شأنها جوهرياً وجعل المدى الزمني أكثر اتساعاً وأوضح لمثل هذه البرامج، أما على المدى القصير فمن الصعب انتظار الوصول إلى مثل هذه الحلول الباهرة. قد يكون من واجب العلم، عن طريق كفاءة محلية وقدرة الثقافة أن يعالج بصورة جدية مثل هذه المسائل وأن يضع أسساً من أجل تعامل عقلاني طويل الأمد

مع المعارضة الأصولية الإسلامية. إلا أنه ومن أجل ذلك يجب أن يكون عدد أكبر من علماء الاقتصاد وعلماء الاجتماع الغربيين مستعدين أكثر من ذي قبل لأن يخضعوا نموذج حرية حكم القيمة لاختبار نقدي وأن يدخلوا بين الحين والآخر في حركة جدال على المستوى المعياري - حتى وإن كان لديهم الآن القليل من الخبرة في هذا الشأن.

٤

خطاب عقلاني حول أخلاق الاقتصاد الإسلامية والمسيحية

لقد انشغلت الدراسات حتى الآن عن وعي بصورة عامة جداً ومجردة بأسس المنظومات الأخلاقية وتطبيقاتها بالنسبة إلى السلوك الفردي، الاجتماعي والسياسي وكذلك بمسائل المنهج اللازمة لعلوم الاقتصاد ونظريات المعرفة، لكي تبين بأن أنساق الاقتصاد الغربية الموجودة فعلياً تقوم على أساس أخلاقي وأنها تصمد لتأمل أخلاقي، وأن أخلاق الاقتصاد الغربية لديها أسس مسيحية، وإن كانت لم تعد تتحدد الآن فحسب من قبل النظريات الاجتماعية للكنائس المسيحية، وإنما على أبعد تقدير صارت تتحدد منذ عصر الأنوار من قبل التصورات الفلسفية ونظريات المعرفة للاقتصاد الذي أصبح مستقلاً في القرن الثامن عشر بوصفه علماً، وأنه في الجوهر توجد في أخلاق الاقتصاد المسيحية والإسلامية جملة كبيرة من المعايير والمبادئ المشتركة، وأن النقاشات المعيارية في

علم الاقتصاد الغربي غير معتاد عليها، غير أنها حقيقة يمكن أن تتوافق مع التصورات المهيمنة للعقلانية النقدية ومع حرية حكم القيمة للعلوم الاجتماعية، ذلك أنه للمحافظة على الرأسمال الأخلاقي للمجتمعات الغربية - العلمانية بعد خسارة الأهمية التي منيت بها الكنائس المسيحية يحتاج الأمر إلى تنظيمات مؤسساتية لتطوير الأخلاق، ورعايتها وخلقها من جديد.

لقد تمت الإشارة إلى أنه بالرغم من الأهمية العليا للنص الموحى فإن النظام الأخلاقي للإسلام لا يمكن أن يوضع له تصور واضح بمعزل عن المعارف المتعلقة بعلم الاقتصاد، حيث يتميز علم الاقتصاد الإسلامي في تطلبه المعياري الواضح وفي نموذج التسويغ الذي يؤسس للمعرفة عن الاقتصاد التقليدي، ليس ضده في مضمونه المفسر والذي يصاغ الآن بمعيار النيوكلاسيكية ويعتمد لتسويغ اقتصاد سوق اجتماعي.

تبين النتيجة حتى الآن، أن حواراً عقلانياً بين المسلمين والمسيحيين ممكن جوهرياً حول مسائل أخلاق الاقتصاد وحول نظام اقتصاد مؤسس أخلاقياً ومنهجياً وإزاء خلفية توافق يحسب حسابه في المواقف الأساسية المعيارية. وهنا يطرح السؤال، فيما إذا كان يوجد لذلك على الجانبين استعداد أساسي ودافع عياني.

حتى سبعينيات القرن العشرين كان هنالك ربما رفض لهذا الأمر، لأن النظام الاقتصادي الإسلامي جرى شرحه في الدراسات الإسلامية التي ظهرت حتى ذلك الزمن على أنه صيغة مقابلة ومتفوقة على النظام الرأسمالي الغربي الملحد. ولتعليل هذا التفوق يشير المرء ليس فقط إلى استنباط المفهوم من نصوص الوحي الإلهي، التي تشتمل على إرشادات معصومة عن الخطأ، وإنما إلى مؤسسات نوعية مثل اقتصاد مالي خالٍ من الفائدة وإلى المساهمة الاجتماعية الملزمة والمتمثلة في الزكاة، وهي تكون مجتمعة نظاماً اقتصادياً إسلامياً، كما تضمن تفوقه بسبب عدم محليته، وتوزيعه، ورسوخه. كان الاقتصاد الإسلامي في ذلك الوقت مجرد مطلب من المثقفين، على أنه بدءاً من ثمانينيات القرن العشرين تطورت ممارسة اقتصادية إسلامية قبل كل شيء في قطاع المال، ابتعدت منذ تسعينيات القرن بصورة متزايدة عن "النظرية المحضة" لمؤيدي نظام إسلامي.

لقد تبيَّن أن المثال المشهود له أصلاً لنظام مصرفي قائم بشكل كبير على مبدأ المشاركة بالربح والخسارة انطلاقاً من أسباب عملية أو مفهومية يمكن الوصول إليه في مدى منظور (أو لا يمكن الوصول إليه إطلاقاً). لا شك أن القسم الأعظم من مصالح المصارف الإسلامية يتورط بتقنيات مالية،

لا تفرض قانونياً علاقات إقراض وبذلك لا يمكن أن تشتمل على فائدة إقراض ممنوعة، غير أنها تبرهن اقتصادياً على خصائص جوهرية لتفاعلات قائمة على الفائدة. وقد أدى هذا إلى أن موقف المواجهة القديم قد تغيَّر بشكلٍ واضحٍ تماماً.

توجد تقريباً في جميع بلدان العالم الإسلامي مؤسسات مالية إسلامية (مصارف، تأمينات، مؤسسات استثمارية وغيرها) إلى جانب المؤسسات التقليدية. ولأن مجالات الخدمات المالية تتعرض لطلب كبير، تستقبل دوماً المصارف التقليدية منتجات مالية إسلامية (مثل تمويلات من أجل ثروات غير منقولة واستثمارية، أوراق مالية، تأمين) في عرضها، تقيم بضعة فروع إسلامية أو تؤسس شركات جانبية إسلامية، حتى إنها تحقق إسهامات مهمة على مستوى المفاهيم إبان تطور منتجات مالية جديدة. انطلاقاً من المواجهة الأقدم نشأ تعاون بعد نوع من التعايش. في الغرب تخضع المصارف وشركات التأمين بصورة خاصة إلى رقابة حكومية وإلى تنظيم، وهذا التنظيم يعلل من بين أشياء أخرى بتعقد بإنجازات الخدمات المالية وبالشفافية الضئيلة إضافة إلى الموقف الضعيف نسبياً للزبائن (المودعين، المشتركين بالتأمين). لقد أكدت في الأيام الأخيرة أزمة المصارف التي نشأت من خلال القروض الثابتة غير الجدية

ضرورة التنظيم (لكن أيضاً ضرورة تحسين أنظمة الرقابة الحالية). إن حماية جانب السوق الأضعف، الذي يحمل مخاطر مالية كبرى في حال القرارات الخاطئة للإداريين، إنما هي طموح عام في البلدان الغربية وتناقش هناك تحت الكلمة المفتاحية (Good Goovernance) (الإدارة الجيدة للمشروع). بإمكان المرء أن يعلل حجج الحماية هذه، من جهة وظيفياً مع تجنب إخفاقات السوق المحتملة ومن ثمَّ تحسين كفاءة الأسواق، من جهة ثانية أيضاً بحجج أخلاقية، تقوم على توزيع عادل للمخاطر والفرص على الفاعلين في السوق، على التناظر بين قدرات القرار ونتائج القرار، أو بصورة عامة على أسس الصدقية في علاقات التفاعل.

مثل هذه الحجج تتوافق مع تصورات الأخلاق المسيحية، غير أن المرء لا يكاد يستطيع أن يؤكد أنها إفراز أخلاق الاقتصاد المسيحية النوعية، وهذه التصورات يمكن استقاؤها من أنظمة أخلاقية مختلفة المنشأ أصلاً وتعلل بحجج عقلية بنتيجة قبول معولم واسع الأرجاء. وهذا يصح بالنسبة إلى أخلاق الاقتصاد الإسلامية. في عدد متزايد من البلدان الإسلامية تبذل الحكومات في أيامنا هذه وكذلك المصارف المركزية لصياغة نظام حماية زبائن المؤسسات

المالية الإسلامية من أجل تنظيمات من أجل قطاع المال الإسلامي المتنامي سريعاً ووضع قواعد من أجل إدارة جيدة للمشاريع. إضافة إلى ذلك تؤخذ توصيات مناسبة صاغتها هيئة الخدمة المالية الإسلامية. وهي هيئة تأسست في عام ٢٠٠٤بناء على مبادرة الحكومات والمصارف المركزية لبضعة بلدان إسلامية، وفيها يعمل معاً نحو مئة مصرف مركزي، دوائر حكومية ومؤسسات عالمية وكذلك البنك من أجل التوازن العالمي للدفع (والذي تحت إدارته تمت صياغة ما يسمى قواعد II بازل للمصارف التقليدية)، مصارف التطور المعولمة والإقليمية وكذلك مؤسسة النقد العالمية وأيضاً الفاعلون في السوق (المصارف الإسلامية ومؤسسات التأمين) بواقع مختلف كأعضاء كاملين، أعضاء مشاركين ومراقبين. وهذه الهيئة تنطلق لدى صياغة المعايير بالنسبة إلى مؤسسات المال الإسلامية من الأساس الذي يقول بعدم اختراع الدولاب من جديد. أكثر من ذلك تدور المسألة حول اختبار تنظيمات قائمة بالنسبة إلى القطاع التقليدي، هل يجب أن تستكمل وتعدل هذه التنظيمات من أجل التطبيق في قطاع المال الإسلامي، وكيف يكون ذلك. تشكل القواعد والمبادئ المتطورة في النظام العلماني نقطة الانطلاق بالنسبة إلى تطور المعايير من أجل الحكم المتعاون للمؤسسات المالية الإسلامية.

تبدو طريقة تطور المعايير نسبياً بطيئة ومتجهة نحو قبول بقدر الإمكان. في البداية تتم معاينة النماذج القائمة من قبل مجموعة عمل ويتم التعرف على الثغرات وعلى ضرورات الملاءمة. يشترك بمجموعة العمل هذه ممثلو الهيئة، مؤسسات التنظيم ومحركو السوق إضافة إلى خبراء خارجيين لا يجوز أن يكونوا علماء اقتصاد إسلاميين، ونتيجة لجلسات مجموعة العمل يصاغ مخطط لنموذج يختبر من قبل لجنة تقنيين ثم يحول إلى مجلس للشريعة يشغله خبراء تشريع إسلاميون. بعد ذلك تطلق اللجنة التقنية المخطط لنقاش علني. بعد ذلك وفي ضوء نتائج ردود الفعل العامة على المخطط تبدأ استشارات وتدخل تعديلات على المخطط في مجموعة العمل وفي مجلس الشريعة قبل أن يصادق في النهاية على النموذج من قبل مجلس القرار في الهيئة. وحتى هذا ذاته ليس ملزماً بالنسبة إلى محركي السوق، وإنما هو مجرد تزكية تقدم إلى مؤسسات وضع القواعد الحكومية ليس فقط في البلدان الإسلامية، وإنما في الدول التي يشكل فيها المسلمون أقلية سكانية تفضل إنجازات خدمة مالية إسلامية.

يبدأ في السيرورة المدروسة آنفاً بما استغرقت من وقت لصياغة نماذج تنظيم بالنسبة إلى قطاع المال الإسلامي نقاش

معمق ليس فقط حول مسائل الوظيفية وفعالية الإجراءات، وإنما حول المواقف المعيارية الواضحة للنسق المالي الإسلامي في صراعه مع التقييمات المتضمنة للنسق التقليدي. وانطلاقاً من المجال الكبير للقيم المشتركة لا يشدد فقط على الخصوصيات الإسلامية للإشارة إلى عدم قابلية توافق الأنساق (المواجهة)، وليس لوضع المعايير الإسلامية بصورة غير مترابطة إلى جانب معايير النسق التقليدي (تعايش). كثيراً ما يدور الأمر حول تبنٍّ إسلامي للقواعد التقليدية القائمة بهدف تركيب مواقف إسلامية وتقليدية في نسق مختلط، يوجد فيه صورياً وعلى قدم المساواة قطاع مالي إسلامي وتقليدي مع تفاعلات عديدة (تعاون). ولكن حتى الآن لم يمارس الاقتصاديون الإسلاميون نقداً خاصاً على هذا التعاون ما بين الأنساق.

لقد أطلقت مبادرة خطاب عقلاني من قبل الهيئة، ربما عن غير قصد كما تمأسس هذا الحوار حول مسائل أخلاق الاقتصاد بالنسبة إلى اقتصاد المال. إذ قبل صياغة توصيات سياسية يتم اللجوء إلى مصفاة متعددة الأشكال وصولاً إلى التطابق مع الشريعة، وهذه المصفاة ينبغي أن تعمل على حصول قبول واسع المدى ورسوخ قطاع المال الإسلامي المتميز عن غيره. وهنا لا يمكن إيجاد شيء من هذا القبيل لمقارنته في السياق المسيحي. وحتى عندما لا تكون الخطابات الدائرة حول أخلاق الاقتصاد من الطموحات الكبرى للهيئة،

فإنها توجد على أقل تعديل بشكل قاصر وبصورة عيانية. علماً بأنها لا تدرك حتى الآن، سواء أكان ذلك لدى الاقتصاديين الإسلاميين أم لدى الرأي العام الغربي. وهذا ينبغي أن يتغير في المستقبل؛ لأنه من الممكن أن تكون هذه الخطابات جوهرياً أقدر على البناء وأخصب من (حوار الحضارات) الذي يعلي الغرب من شأنه سياسياً، غير أنه يبقى فقيراً جداً بالنتائج العيانية، كما أنه يبقى غير ملزم وبلا تبعات. غير أنه يوجد مقابل إدراك أكثر شمولية للحوارات بالعلاقة مع وضع قواعد للسوق المالية، أن المسائل التقنية النوعية للنسق المالي تشكل الانطلاق والنهاية، وهي يمكن فهمها فقط بخبرة تخصصية متوفرة وليست ذات صفات عمومية، وعلى كل فالمسألة تستحق الجهد من أجل متابعة سيرورات تميز جهاز قواعد مشرعنة إسلامياً بالنسبة إلى علاقات السوق المعقدة وتقييمها في وقت معطى ضمن وجهة نظر الخطاب المتعلق بأخلاق الاقتصاد. انطلاقاً من ذلك يمكن أن تنتج آراء مهمة حول إمكانية إدماج محدد مكانياً ومعزز مؤسساتياً لمواقف مسيحية في قرارات سياسية وفي سيرورات إقامة الحق أو عدم إمكانية ذلك. بإلقاء نظرة على المشكلة المطروحة آنفاً لضمان الأخلاق في مجتمع تعددي وبتقليد مسيحي لكن مع خسارة مهمة ومتنامية للكنيسة يلامس هذا قدرة المستقبل لنماذج المجتمعات الغربية وأنساق الاقتصاد.

المراجع

- عبد الرؤوف محمد: العقيدة الإسلامية وعلم الاقتصاد والفكر الاقتصادي المعاصر، في: م. نوفاك (نشر): الرأسمالية والاشتراكية - تحقيق لاهوتي، د. سي، ١٩٧٩، ص ١٢٩-١٤٩.
- أنزال الرحمن (١٩٧٤، ١٩٧٥، ١٩٧٦): العقائد الاقتصادية في الإسلام، الأجزاء ١-٣، (المنشورات الإسلامية).
- أحمد خورشيد (١٩٨٠): دراسات في علم الاقتصاد الإسلامي، لايزستر، (المؤسسة الإسلامية)، ١٩٨٠.
- أحمد شيخ محمود (١٩٥٢): علم الاقتصاد في الإسلام، دراسة مقارنة، لاهور، (أشرف)، ١٩٥٢، طبعة ثانية.
- أحمد زيادين، منور إقبال وفهيم خان (نشر) (١٩٨٣): السياسة المالية وسياسة الموارد والتوزيع في الإسلام، إسلام آباد، ١٩٨٣.
- أحمد زيادين، منور إقبال وفهيم خان (١٩٨٣): المال والتعامل مع البنوك في الإسلام، إسلام آباد، ١٩٨٣.
- هانز ألبرت (١٩٧٨): بحث حول الممارسة العقلانية، توبنغن، ١٩٧٨.

- محمد عارف (نشر) (١٩٨٢): المال وعلم الاقتصاد المالي في الإسلام، جدة، ١٩٨٣.
- مارك بلاوغ (١٩٨٠): النهج في علم الاقتصاد، كمبردج، ١٩٨٠.
- مارك كلوديل (١٩٨٤): ما وراء الوضعية، المنهج الاقتصادي في القرن العشرين ، لندن، ١٩٨٢ ، طبعة جديدة.
- ديتر كاسل ١٩٨٤ : السياسة الاقتصادية في أنساق اقتصادية بديلة: مفاهيم، تصورات، مناهج السياسة الاقتصادية في مقارنة الأنساق، ميونيخ، ١٩٨٤ ، ص ١ - ١٩.
- محمد عمر شابرا (١٩٨٥): باتجاه نسق مالي، لايزستر، ١٩٨٥.
- مسودول علام شودري (١٩٨٦): إسهامات في نظرية الاقتصاد الإسلامي: دراسة في علم الاقتصاد الاجتماعي، نيويورك، ١٩٨٦.
- غونتردوكس: منطق صور العالم: بنى المعنى في تحول التاريخ، فرنكفورت، ١٩٨٢.
- جورج أندرلي (نشر) (١٩٩٣): موسوعة أخلاق الاقتصاد، فرايبورغ، بازل، فيينا، (هردر)، ١٩٩٣.
- غاوسي، غاني (١٩٨٠): الفكر الاقتصادي في الإسلام، برن، شتوتغارت، ١٩٨٠.
- غوستاف غوندلاخ: النظرية الاجتماعية الكاثوليكية، في: موسوعة الدولة، الجزء ٤ ، ٦ ، (هرد)، ١٩٥٩ ، ص ٩١٠ - ٩٣٠.
- كارل هانز هارفيغ (١٩٧٧): المنهجية العقلانية - النقدية وممارسة البحث الاقتصادية في: مفهوم القانون في الاقتصاد الوطني، فرنكفورت، برن، لاس فيغاس، ١٩٧٧.

- جوزيف كاردينال هوفنر (١٩٨٧): النظرية الاجتماعية المسيحية، كيفلار، (بوطسون وبركر)، ١٩٧٨.
- مارتن هونيكر (١٩٩٣): الأخلاق في: أندرلي، ١٩٩٣، ص٢٥٠-٢٥٨.
- تيرنس هوتشينسون (١٩٦٤): علم الاقتصاد وموضوعات السياسة، لندن، ١٩٦٤.
- المجلس الإسلامي في أوربة: الإعلان الإسلامي العالمي، في اللغة الألمانية: الإعلان الأساسي الإسلامي الديني السياسي (نصوص سبيدو رقم ٤)، كولونيا، (سبيدو) ١٩٨٠.
- فالنر كربر (١٩٩٣): النظرية الاجتماعية الكاثوليكية، في: أندرلي، ١٩٩٣، ص ٤٨٤ - ٤٨٩.
- مؤسسة كونراد أديناور (٢٠٠٢): مؤسسة الديمقراطية المسيحية في ألمانيا، القديس أوغسطين، (مؤسسة كونراد أديناور)، ٢٠٠٢.
- هارتموت كرِس (١٩٩٣): النظرية الاجتماعية الإنجيلية، في: أندرلي، ١٩٩٣، ص ٢٧٠ - ٢٧٨.
- منان. م. ا (١٩٧٠): علم الاقتصاد الإسلامي، نظرية الممارسة، لاهور، (أشرف) ١٩٧٠، طبعة ثانية، ١٩٧٥ طبعة معدَّلة، ١٩٧٨.
- دونالد مكلوسكي (١٩٨٣): "بلاغة علم الاقتصاد" ، يوميات الأدب الاقتصادي، الجزء ٢١، (١٩٨٣)، ص ٤٨١ - ٥١٧.
- ألفريد مولر - أرماك (١٩٥٩): الدين والاقتصاد، شتوتغارت، (كولهامر)، ١٩٥٩.
- محمد مصلح الدين: فلسفة الشريعة الإسلامية والمستشرقون، لاهور، (١٩٧٧).

- سيد نواب حيدر نقي: الأخلاق وعلم الاقتصاد: تركيب إسلامي، لايزستر، ١٩٨٧.
- أوزوالد فون نِل براوننغ (١٩٧٨): النظرية الاجتماعية للكنيسة - شروحات لوثائق التعليم الرسمي، فيينا، (دار نشر أوربة)، ١٩٧٨.
- فولكر نينهاوس: الإسلام والاقتصاد الحديث: مدخل إلى المواقف، المشكلات والآفاق، غراس، فيينا، كولونيا، ١٩٨٢.
- أنور إقبال قريشي: الاقتصاد والنظام الاجتماعي في الإسلام، لاهور، ١٩٧٩.
- سيد رمضان (١٩٦١): الشريعة الإسلامية، هدفها وعدالتها.
- زيادين سردار (١٩٧٩): مستقبل حضارة المسلمين، لندن، (كروم هلم)، ١٩٧٩.
- جوزيف شاخت (١٩٦٤): مقدمة للشريعة الإسلامية، أكسفورد، (١٩٦٤).
- جوزيف شومبتر (١٩٦٥): تاريخ التحليل الاقتصادي، غوتنغن، ١٩٦٥.
- إغناس زايبل (١٩٠٧): نظريات أخلاق الاقتصاد لآباء الكنيسة، فيينا، ١٩٠٧، طبعة جديدة: غراس (طبعة جامعية)، ١٩٧٢.
- محمد نجاة الله صديقي: تعامل البنوك دونما مصلحة، لايزستر، ١٩٨٣.
- هلموت شبنر (١٩٨٤): التعددية كنموذج معرفة، فرنكفورت، ١٩٨٤.
- ياكوب فنر (١٩٧٨): الفكر الديني والمجتمع الاقتصادي (أربعة فصول من عمل غير منته)، دورهام، ١٩٧٨.

- ماكس فيبر (١٩١٧): "معنى حرية القيم للعلوم الاقتصادية والاجتماعية"، في: لوغوس، الجزء السابع، اقتباس تبعاً لإعادة الطبع في: السوسيولوجية، تحليلات تاريخية عالمية، سياسة، شتوتغارت، **١٩٧٣**، ص **٢٦٣ - ٣١٠**.
- فلهلم فيبر (١٩٥٩): أخلاق الاقتصاد في عشية الليبرالية، مونستر، (آشندورف)، **١٩٥٩**.
- فلهلم فيبر (١٩٧٨): الفرد في المجتمع - مقالات ومحاضرات، ميونيخ، بادربورن، فيينا، **١٩٧٨**.

الفهرس العام

تعاريف*

إعداد : محمد صهيب الشريف

الإبستمولوجيا **Epistemology**

تنقسم كلمة إبستمولوجيا إلى مفردين: مفرد (إبستمي) الذي يعني في اللغة اليونانية القديمة العلم، ومفرد (لوغوس) الذي يعني في اللغة نفسها، الحديث، الخطاب.

وبذلك يغدو المعنى الحرفي لكلمة (إبستمولوجيا = الحديث عن العلم)، وتعرف أيضاً على أنها (فلسفة العلوم) غير أنه في الخمسينيات من هذا القرن بدأ العلماء أنفسهم الحديث عن علومهم، فسمي هذا المنحى الثاني (إبستمولوجيا العلوم). ولم ينته بعد الخلاف النظري القائم بين دعاة كل من المنحيين حيث إن إشكالية (فلسفة العلوم) تختلف عن إشكالية (إبستمولوجيا العلوم). لذلك يصعب حالياً إعطاء تعريف موحد ونهائي للإبستمولوجيا. لكن ثمة نقاط مشتركة يمكن التأكيد عليها، تصف الخطاب الإبستمولوجي على أنه يبحث:

١- في الأسس النظرية للعلوم.

* تعاريف المصطلحات الورادة هنا ليست مطلقة المعنى، ذلك أن المؤلف يمكن أن يختار معنى محدداً للمصطلح يستعمله في كتابه، وإنما وضعنا ما وضعناه من تعريفات لمساعدة القارئ غير المختص على فهمٍ أفضل للنص.

٢- في مبادئها.
٣- في ظروف تبلورها وتطورها.
٤- في أساليب العلم المختلفة.

الإرث **Inheritance**

في القانون تعني الكلمة أي ملك شخصي ينتقل من شخص إلى ورثته عن طريق وصية يعدها قبل وفاته.

الأرستقراطية **Aristocracy**

الطبقة الاجتماعية ذات المنزلة العالية والتي تعرف عادة بأنها التي تضم (أحسن العائلات) وتتميز بكونها موضع اعتبار المجتمع لسلوكها المهذب وسيادتها في المسائل الاجتماعية والسياسية. وتتكون من الأعيان الذين وصلوا إلى مرتبتهم ودورهم في المجتمع عن طريق الوراثة، ثم استقرت هذه المراتب والأدوار فوق مراتب وأدوار الطبقات الاجتماعية الأخرى.

الاستبداد **Depotism**

في اللغة هو الانفراد بالإمرة والأنفة عن طلب المشورة أو قبول النصح.

والاستبداد شكل من الحكم يستقل فيه بالسلطة شخص أو حزب، ولا يرجع فيما يصدر عن قانون، ولا شرع، ولا يهمه إن رضي شعبه أو سخط، والمستبد قد يكون ملكاً كما كان الفراعنة، وقد يكون طاغية حاز الحكم بانقلاب، وأمسك بمقاليده بالقوة الغاشمة.

الاستغلال **Profiteering**

يقصد بذلك قيام بعض رجال الصناعة والتجار، منتهزين فرص الحروب أو ندرة بعض السلع بتحقيق أرباح فاحشة عن طريق الأسعار الباهظة، أو إذا كان يزاول تجارة السوق السوداء.

الاشتراكية **Socialism**

نظام اجتماعي اقتصادي قائم على الملكية العامة لوسائل الإنتاج، وتبنى الاشتراكية على شكلين من الملكية: ملكية الدولة العامة والملكية التعاونية

والجماعية. وتقتضي الملكية العامة انعدام وجود الطبقات المستغلة واستغلال الإنسان للإنسان، وتقتضي وجود التعاون بين العمال المشتركين في الإنتاج. وفي ظل الاشتراكية لا يوجد اضطهاد اجتماعي وعدم مساواة بين القوميات، كما لا يوجد تناقض بين المدينة والريف، وبين العمل الذهني والبدني.

الإنترنت **Internet**

هي شبكة عملاقة من الحواسيب المتشابكة، التي يستطيع أي كان وصل حاسوبه بها، من مؤسسات حكومية، أو تعليمية، أو وكالات، أو صناعات أو أفراد، تمكن المشترك من الاستفادة من المعلومات التي يعرضها المشتركون بهذه الشبكة.

البنك الدولي **World Bank**

البنك الدولي للإنشاء والتعمير

International Bank For Reconstrution And Development

أُنشئ سنة (١٩٤٧) (على أثر مؤتمر برتون وودز) لتوفير العون الاقتصادي للدول الأعضاء ولا سيما الدول النامية لتقوية اقتصاداتها.

تأتي أموال البنك بمعظمها من الدول المتقدمة لكنه يجمع الأموال أيضاً من أسواق رأس المال الدولية. ويعمل البنك وفق مبادئ الأعمال التجارية فلا يقرض بأسعار الفائدة التجارية إلا تلك الحكومات التي تجد نفسها قادرة على خدمة الديون وسدادها.

التأميم **Nationalization**

استيلاء الحكومة الوطنية على الممتلكات والموارد الطبيعية والصناعية التي كانت مملوكة ملكية خاصة في السابق، ويجوز للحكومة المؤممة أن تدفع تعويضاً عن الممتلكات المستولى عليها على هذا النحو، أو أن تصدر سندات بفائدة مقابل الأسهم المستولى عليها.

وفي بعض الحالات تقدم الحكومة الوطنية على مصادرة الممتلكات دون أن تدفع أي تعويض عنها.

التضخم **Inflation**

زيادة في المستوى العام للأسعار تستمر لفترة معينة في أحد الاقتصادات، وقد تكون الزيادات السنوية في الأسعار صغيرة أو تدريجية أو كبيرة ومتسارعة. ويمكن قياس معدل التضخم باستخدام مؤشر أسعار المستهلكين مثلاً الذي يبين النسبة المئوية للتغير في أسعار المواد الاستهلاكية. وسبب التضخم وجود طلب زائد عند مستوى العمالة مما يدفع الأسعار للارتفاع، أو لزيادة تكاليف مدخلات الإنتاج التي تدفع الأسعار للارتفاع، كما أن من أسبابه الإفراط في طبع العملة.

التقدم **Progress**

الحركة التي تسير نحو الأهداف المنشودة والمقبولة أو الأهداف الموضوعية التي تنشد خيراً، وتنتهي إلى نفع، وينطوي التقدم على مراحل تكون كل مرحلة من مراحله أكثر ازدهاراً وأرقى من المرحلة السابقة، كما تشير الكلمة إلى انتقال المجتمع البشري إلى مستوى أعلى من حيث الثقافة، والقدرة الإنتاجية، والسيطرة على الطبيعة.

التكنوقراطية **Technocracy**

اتجاه اجتماعي حديث ظهر في الولايات المتحدة على أساس أفكار الاقتصادي ثورشتاين فيبلين. وقد اكتسب هذا الاتجاه شعبية في الثلاثينيات (هـ سكوت. لوبب وغيرهما) وقد بزغت مجتمعات تكنوقراطية في الولايات المتحدة وبعض البلاد الأوروبية. ويزعم أنصار التكنوقراطية أن الفوضى وعدم الاستقرار في الرأسمالية المعاصرة سببها إدارة السياسيين للأمور.

وهم يعتقدون بإمكان علاج الرأسمالية بشرط أن يسيطر التقنيون ورجال الأعمال على الحياة الاقتصادية وإدارة الدولة.

ويخفي نقدهم الغوغائي للاقتصاد الرأسمالي والسياسة الرأسمالية محاولتهم لتبرير الخضوع المباشر من جهاز الدولة للاحتكارات الصناعية. وترتبط بالتكنوقراطية نزعة السيطرة الإدارية المنتشرة الآن على نطاق واسع في الولايات المتحدة الأمريكية.

التنوير **Enlightenment**

اتجاه سياسي اجتماعي، حاول ممثلوه أن يصححوا نقائص المجتمع القائم، وأن يغيروا أخلاقياته وأساليبه وسياسته وأسلوبه في الحياة، بنشر آراء في الخير والعدالة والمعرفة العلمية. ويكمن في أساس التنوير الزعم المثالي بأن الوعي يلعب الدور الحاسم في تطور المجتمع والرغبة في نسبة الخطايا الاجتماعية إلى جهل الناس وافتقادهم إلى ثقتهم بطبيعتهم. ولم يكن مفكرو التنوير يضعون في اعتبارهم الدلالة الحاسمة للشروط الاقتصادية للتطور، ومن ثم لا يستطيعون كشف القوانين الموضوعية للمجتمع. وكان مفكرو التنوير يوجهون مواعظهم إلى جميع طبقات ومصاف المجتمع، ولكنهم كانوا يوجهونها في الأساس إلى أولئك الممسكين بالسلطة. وكان التنوير ينتشر في فترة الإعداد للثورات البورجوازية. وكان من مفكري التنوير (فولتير وروسو ومونتسكيو وهيردر وليسنج وشيلر وغوته). وقد ساعد نشاطهم بقدر كبير على التغلب على نفوذ الإيديولوجية الكنسية والإقطاعية ومناهج التفكير المدرسية (السكولائية). ومارس التنوير تأثيراً كبيراً على تكوين النظرة العامة الاجتماعية للقرن الثامن عشر.

الحتمية **Determinism**

مذهب فكري انتشر في كل من التاريخ والعلوم السياسية.

يقول أتباع هذا المذهب: إن جميع الحوادث ليست سوى نتيجة لأسباب وظروف محددة. فلا ظواهر اجتماعية أو سياسية تحدث صدفة. بل لكل حادثة إنسانية علاقات سببية تربطها بمسببات موضوعية. من هنا فالحتميون لا يكتفون برصد الظاهرة، بل يفتشون عن أسبابها الأولى والأساسية.

على الصعيد السياسي اشتهر الماركسيون بنزعتهم الحتمية في التحليل. فهم يتكلمون عن الحتمية التاريخية، وعن حتمية الصراع الطبقي، مقحمين الأسباب الاقتصادية في مقدمة كل تفسير أو تحليل.

الداروينية **Darwinism**

أسسها تشارلز دارون (١٨٠٩ - ١٨٨٢ م) عالم الطبيعة والحياة الإنكليزي.

تقول نظريته: إن التطور حصل على القاعدة الآتية:

تحافظ ندرة المواد الغذائية على توازن ما بين الأجناس النباتية والحيوانية إلا أن بعض التغييرات العضوية والحيوية تطرأ على بعض الأنواع، ضمن هذه الأجناس، فتكتسب من جراء ذلك، حظاً أكبر في البقاء.

وهذه العملية البطيئة، والتي تحدث بالصدفة، يمكن تشبيهها بعمليات التأصيل التي يقوم بها المزارع بغية تحسين شجراته ونباتاته.

أما في الحقل الذي لاحظ فيه داروين هذه الظاهرة، فإن العملية تحدث بشكل طبيعي. ويضيف داروين أن عملية التأصيل الطبيعية ليست هادفة، بالمعنى الإنساني للكلمة، بل تحدث بعامل الصدفة والمحددات الطبيعية، فالجنس الذي نجا حتى اليوم يمكن أن يزول غداً إذا تغيرت الظروف الطبيعية التي تحيط به إذا لم يحصل التأقلم المناسب عند هذا الجنس وفي الوقت المناسب، ومن هنا فليس هناك من تأقلم طبيعي وحتمي ولا وراثة للخصائص المكتسبة.

دولة الرفاه **Welfare state**

دولة تقدم إعانات تأمين اجتماعي شاملة مثل الرعاية الصحية ومعاشات التقاعد، وإعانات البطالة والمرض.. إلخ.

الديمقراطية، حكومة الشعب **Democracy**

معناها الحرفي هو حكومة الشعب، وهي بمدلولها العام تتسع لكل مذهب سياسي يقوم على حكم الشعب لنفسه، باختياره الحر لحكامه، وبخاصة القائمين منهم بالتشريع، ثم برقابتهم بعد اختيارهم. ولما كان إجماع الشعب مستحيلاً، وبخاصة في أمور السياسة والحكم، فإن حكومة الشعب قد أصبحت تعني عملياً حكومة الأغلبية، كنظام متميز عن نظام الحكم الفردي ونظام حكومة الأقلية.

الرأسمالية **Capitalism**

هي النظام الاقتصادي الاجتماعي الذي حل محل الإقطاع، ويقوم على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، واستغلال العمل المأجور، واستخلاص فائض القيمة هو القانون الأساسي للإنتاج الرأسمالي.

نشأت الرأسمالية في القرن السادس عشر، ولعبت دوراً في تطور المجتمع، فحققت إنتاجية عمل أعلى بكثير بالمقارنة بالإقطاع.

ودخلت الرأسمالية في مستهل القرن العشرين أعلى مراحلها مرحلة الإمبريالية الاحتكارية التي تتميز بسيطرة الاحتكارات وتحكم الأقلية المالية، وتنضم قوة الاحتكارات إلى قوة الدولة، وتزيد من النزعة العسكرية على نطاق لم يسبق له مثيل.

العقد الاجتماعي **Social Contract**

نظرية فلسفية يراد بها تفسير فكرة أصل الدولة وقيامها، ومؤداها أن الدولة قامت نتيجة لتعاقد تم بين الشعب والملك بشروط معينة. وأي مخالفة من جانب الملك لهذه الشروط تعتبر مبرراً لنسخ العقد أي أن أصل الدولة هو هذا العقد الاجتماعي الذي يفترض تخلي الناس عن حالة الفوضى ليكونوا المجتمع الذي يعيشون فيه.

العقلانية **Rationalism**

أسلوب في التفكير والتفلسف، يقوم على العقل، وهي تعني قدرة الإنسان، في حياته اليومية وممارسته المعرفية، على المحاكمة الواعية، بعيداً قدر الإمكان عن تسلط المشاعر والعواطف، وعلى وزن كافة الاعتبارات لصالح أو ضد الاختيار المعني، وعلى السعي لتعليل أقواله وتصرفاته.

العلمانية **Secularism**

في اللاتينية تعني العالم أو الدنيا، ثم استعمل المصطلح من قبل مفكري عصر التنوير بمعنى (المصادرة الشرعية لممتلكات الكنيسة لصالح الدولة) ثم تم تبسيط التعريف ليصبح (فصل الدين عن الدولة) ولقد تطور المعنى ليصبح أكثر شمولاً، فالعلمانية هي (العقيدة التي تذهب إلى أن الأخلاق لابد من أن تكون لمصالح البشر في هذه الحياة الدنيا، واستبعاد كل الاعتبارات الأخرى المستمدة من الإيمان بالإله أو الحياة الآخرة).

والعلمنة هي تحويل المؤسسات الدينية وممتلكاتها إلى ملكية علمانية، وإلى خدمة الأمور الزمنية.

فرويد، سيجموند **Freud**

منشئ مدرسة التحليل النفسي وواضع منهجها ونظريتها الأساسية، وهو أصلاً طبيب نمساوي متخصص في الطب العصبي والنفسي، ولد فرويد في عام **١٨٥٦**م في فريبوج بمورافيا. وهي مدينة توجد حالياً بتشيكوسلوفاكيا لوالدين يهوديين، وفي الرابعة من عمره نزح إلى فيينا، حيث تلقى كل تعليمه، ورغم رقة حال أسرته إلا أنها أصرت على أن تكون ميوله هي رائدة في اختيار نوع تعليمه وتخصصه. لقد كان مدفوعاً منذ حداثة تعليمه لدراسة الأمور الإنسانية أكثر من العلوم الطبيعية. غير أن نظريات داروين التي شاعت وقتذاك جذبت اهتمامه بقوة لما كانت تبشر به من تقدم فائق في تفهم الكون. حصل على شهادة في الطب عام **١٨٨١**م، وقد عمل فرويد في معمل بروك الفسيولوجي في تشريح خلايا الجهاز العصبي، لكنه ترك هذا العمل ليقوم بممارسة الطب. وفي عام **١٨٨٥**م عين محاضراً في علم الأمراض العصبية استناداً إلى ما نشره من بحوث فسيجية وسريرية. ثم أخذ منحة مالية للدراسة في باريس، وهناك قابل شاركوه الذي أصبح أحد تلاميذته المقربين، واستفاد فرويد من شاركوه كثيراً حيث أثبت شاركوه لتلاميذه أن الأعراض الهستيرية وقائع طبيعية تخضع لقوانين ينبغي اكتشافها وهي لاتمضي عبثاً أو فوضى كما كان يظن، وفي عام **١٨٨٦**م عاد إلى فيينا كطبيب للأمراض العصبية وتزوج واستقر بها.

وفرويد غزير الإنتاج الفكري أهم مؤلفاته (تفسير الأحلام)، وثلاث مقالات في نظرية الجنس (ماوراء مبدأ اللذة)، و(حياتي والتحليل النفسي)، و(موسى والتوحيد)، وفي حوالي عام **١٩٢٣**م أصيب فرويد بالسرطان، وفي عام **١٩٣٩**م توفي عن عمر يناهز الثالثة والثمانين.

الفساد **Graft**

مكاسب أو فوائد شخصية، وعلى الأخص فوائد مالية يطلبها الشخص أو يحققها لقاء استعمال نفوذه أو منصبه الرسمي.

وتعني الكلمة أيضاً حصول شخص في مركز ثقة وائتمان، وخصوصاً الموظف الحكومي، على أموال وأشياء أخرى ذات قيمة عن طريق صفقات أو معاملات غير قانونية تنطوي على الخداع أو قلة الأمانة في العمل.

الفلسفة المدرسية (السكولائية) **Scholasticim**

الاسم الذي يطلق على (فلسفة المدرسة) في العصور الوسطى الذي كان أتباعها - المدرسيون - يحاولون أن يقدموا برهاناً نظرياً للنظرة العامة الدينية للعالم. وكانت الفلسفة المدرسية تعتمد على أفكار الفلسفة القديمة (أفلاطون وخاصة أرسطو) اللذان كانت الفلسفة المدرسية تكيف آراءهما مع أغراضها الخاصة، وقد كان النزاع حول الكليات بارزاً في الفلسفة المدرسية المبكرة (من القرن التاسع إلى القرن الثالث عشر) وكانت تحت تأثير الأفلاطونية المحدثة (أريجينا، وانسلم، ابن سينا، ابن رشد، ابن ميمون). أما الفلسفة المدرسية (الكلاسيكية) في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، فكانت تسودها (الأرسطية المسيحية) (ألبرت الأكبر، وتوما الأكويني)، وقد كانت المنازعات بين اللاهوتيين الكاثوليكيين (سواريز وكاجيتان) والبروتستنتيني (ميلا نكتون) التي وقفت في أواخر الفلسفة المدرسية (في القرنين الخامس عشر والسادس عشر) انعكاساً للصراع الذي شنته الكاثوليكية ضد حركة الإصلاح. وقد شهد القرن التاسع عشر الفلسفة المدرسية الجديدة التي توحد المدارس المختلفة للفلسفة الماثوليكية (التومارية، المدرسة الأوغسطينية الأفلاطونية ومدرسة الفرنسيسكانية.. إلخ).

الكساد **Recession**

وهو انخفاض النشاط الاقتصادي ويتميز بانخفاض الأسعار وتقلص القوة الشرائية وارتفاع نسبة البطالة وهو إحدى فترات الدورة الاقتصادية.

الكينزية **Keynesianism**

مذهب اقتصادي وضعه جان مارينارد كينيز (١٨٨٣-١٩٤٦م) وتلامذته، يرمي إلى إظهار أن الاستخدام الكامل للسكان الفاعلين يمكن أن يؤمن من قبل نظام رأسمالي واعٍ، ويرى أن كل انحطاط اقتصادي ينجم عن إفراط في الادخار. بالنسبة للتوظيف الكنيزية تدعو بالضرورة إلى اتفاق وثيق بين الدولة والقوى المالية والصناعية.

الليبرالية، التحررية، المذهب الفردي Liberalism

التحررية الاقتصادية تؤكد الحرية الفردية، وتقوم على المنافسة الحرة، أي ترك الأفراد يعملون ويربحون كما يريدون، وفي ذلك الصالح الخاص الفردي يتحقق الصالح العام.

وقد نشأت التحررية وتوسعت مع نشأة الرأسمالية، للتعبير عن الحرية الفردية. والتحررية السياسية نظام سياسي يقوم على أساس قيام الدولة بالوظائف الضرورية في حياة المجتمع، وترك نواحي النشاط الأخرى للحافز الفردي. كما تتميز الدولة التي تتبع هذا النظام بقيامها بوظيفة الحكم بين مختلف الفئات وبالمحافظة على النظام.

ما بعد الحداثة Post Modernism

إن فلسفات ما بعد الحداثة ظهرت بعد ظهور وسقوط الفلسفة البنيوية، وهي تحمل رؤية فلسفية عامة، ويجب ملاحظة أن اصطلاح ما بعد الحداثة يكتسب أبعاداً مختلفة بانتقاله من مجال إلى مجال آخر، فمعنى ما بعد الحداثة في عالم الهندسة المعمارية يختلف، من بعض الوجوه، عن معناه في مجال النقد الأدبي أو العلوم الاجتماعية.

والمشروع التحديثي الغربي بدأ يتحقق تدريجياً ليمر من عصر التحديث إلى عصر الحداثة إلى ما بعد الحداثة.

والمشروع ما بعد الحداثي بهذا المعنى هو السحق النهائي لمشروع الحداثة في محاولته القضاء على خرافة الميتافيزيقا وعلى أوهام الفلسفة الإنسانية الهيومانية.

ويرى فلاسفة ما بعد الحداثة أن اللغة ليست أداة لمعرفة الحقيقة وإنما هي أداة إنتاجها، فثمة أسبقية للغة على الواقع، ولذا فإن النموذج المهيمن هنا هو النموذج اللغوي.

وما بعد الحداثة هو عالم صيرورة كاملة، كل الأمور فيه متغيرة، ولذا لا يمكن أن يوجد فيه هدف أو غاية. وقد حلت ما بعد الحداثة مشكلة غياب

الهدف والغاية والمعنى بقبول التبعثر باعتباره أمراً نهائياً طبيعياً وتعبيراً عن التعددية والنسبية والانفتاح، وقبلت التغيُّر الكامل والدائم.

المادية Materialism

تقابل المثالية idealism وتقول إن الأصل في الموجودات هو المادة، وكان ديموقريطس، وأبيقور، ولوكرينوس يذهبون إلى أن كل شيء موجود هو من الذرات، وأنه لا يفنى وإنما يتحلل إلى ذرات تنتشر في الكون، وتستقل في الخلاء، وتتحد لتصنع الموجودات تحت ظروف معينة، والكون عند لامنزي، وهولباخ، وهلفيسيوس، يتألف من أجسام مادية وفقاً لقوانين موضوعية ضرورية، وحتى الزمان والمكان فإنهما أحوال للمادة، وكذلك الفكر الإنساني قوامه البناء الجسماني للأشخاص، وتباينهم، إنما لتباين أجسامهم وظروفهم المادية، وتطورت الفلسفة المادية إلى المادية العلمية، ثم المادية التاريخية في الماركسية.

الماركسية Marxism

منظومة من الآراء الفلسفية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية، التي تشكل رؤية العالم. تأسست الماركسية على يدي ماركس وأنجلز وساهم لينين بقسط في تطويرها. وقد ظهرت الماركسية في أواسط القرن التاسع عشر، على الصعيد النظري فقد ظهرت الماركسية على أرضية المعالجة النقدية لإنجازات الفلسفة الكلاسيكية الألمانية والاقتصاد السياسي الإنكليزي والاشتراكية الطوباوية الفرنسية، أما مكونات الماركسية المترابطة عضوياً فهي المادية الجدلية والمادية التاريخية، والاقتصاد السياسي، والشيوعية العلمية. وهي تتميز عن النظريات الاجتماعية السالفة بأنها لا تفسر العالم علمياً فحسب، بل وتبين شروط وسبل ووسائط تحويره.

وقد طبق ماركس وإنجلز مبادئ الفهم المادي للتاريخ في دراسة المجتمع الرأسمالي فوضعا الاقتصاد السياسي العلمي، الذي كشف عن طبيعة الاستغلال الرأسمالي، وبرهن على ضرورة الانتقال إلى الاشتراكية الذي لا يتم بصورة عفوية آلية، وإنما بنتيجة صراع الطبقة العاملة، التي تقوم

رسالتها التاريخية في الاستيلاء الثوري على السلطة وإقامة ديكتاتورية البروليتاريا التي تهدف إلى تصفية استغلال الإنسان للإنسان.

المجتمع المدني **Civil Society**

انطلقت هذه الكلمة مع أرسطو وراجت عند المنظرين السياسيين الغربيين حتى القرن الثامن عشر بمعنى مجتمع المواطنين الذين لا تربطهم علاقات استزلام بعائلات أو عشائر سياسية.

بعدها فصل هيغل مفهوم المجتمع المدني عن مفهوم الدولة، وتبعه في هذه الخطوة الماركسيون الذين رأوا في المجتمع المدني طرفاً مختلفاً عن الدولة ومناقضاً لها في توجهاته السياسية.

أما اليوم فإن المجتمع المدني يعني، طوباوياً، جميع القوى الشعبية، والبرجوازية التي لا تجد في الدولة الراهنة الحريات وتفتح الطاقات التي تصبو إليها، فالمجتمع المدني مناهض ومعارض للدولة التي يتهمها بالهرم والتحجر، وخاصة في الدول الغربية.

مذهب المنفعة **Utilitarianism**

يقوِّم الأفعال بمقدار ما تنتجه من منافع، غير أن أصحابه فرق وشيع، فمنهم من يقيم مذهبه على قيمة كل فعل على حدة، وهؤلاء هم فلاسفة مذهب منفعة العمل، ومنهم من يصنف الأفعال طبقاً لقواعد الأخلاق ولا يحكم على الأفعال بنتائجها، ولكن بمقدار مسايرتها أو مجافاتها لقواعد الأخلاق، وهؤلاء هم فلاسفة مذهب المنفعة الخلقي، ومنهم من يعرِّف المنفعة بأنها اللذة، وأصحاب هذا المذهب هم القائلون بالمنفعة القائمة على اللذة، ومنهم من يطلب المنفعة لذاتها حيث توجد بعض الأفعال الخيرة بذاتها، وتطلب لأنها كذلك، وليس لأنها وسائل، ويسمى مذهبهم بمذهب المنفعة المثالي. ومن الفلاسفة من يعتبر المذهب النفعي مذهباً أخلاقياً معيارياً يسترشد به لما ينبغي فعله، ومنهم من يعتبره مذهباً أخلاقياً وصفياً عمله تحليل التفكير السلوكي، وكانت نفعية هيوم تفسيرية، بمعنى أنها كانت تتناول الفضائل القائمة وتحاول تفسيرها.

المضاربة **Speculation**

شراء أصول حقيقية أو مالية أو بيعها لتحقيق مكسب رأسمالي.

والمضاربة في اللغة مفاعلة من ضرب في الأرض: إذا سار فيها، وهي لغة أهل العراق، أما أهل الحجاز فيسمون عقد المضاربة قراضاً أو مقارضة. وهي أن تعطي إنساناً من مالك ما يتجر به على أن يكون في بلدة معينة أو ببضاعة معينة.

الموضوعية **Objectiveness**

هي إدراك الأشياء على ما هي عليه دون أن يشوهها نظرة ضيقة أو أهواء أو ميول أو مصالح أو تحيزات أو حب أو كره.

وهي الإيمان بأن لموضوعات المعرفة وجوداً مادياً خارجياً في الواقع، وبأن الحقائق يجب أن تظل مستقلة عن قائليها ومدركيها، وبأن ثمة حقائق عامة يمكن التأكد من صدقها أو كذبها، وأن الذهن يستطيع أن يصل إلى إدراك الحقيقة الواقعية القائمة بذاتها مستقلة عن النفس المدركة إدراكاً كاملاً، وأن بوسعه أن يحيط بها بشكل شامل، هذا إن واجه الواقع بدون فرضيات فلسفية أو أهواء مسبقة، فهو بهذه الطريقة يستطيع أن يصل إلى تصور موضوعي دقيق للواقع يكاد يكون فوتوغرافياً.

النفعية **Utalitarianism**

نظرية أخلاقية تعتبر فائدة فعل ما معياراً لأخلاقيته، أسسها بنتام الذي صاغ مبدأها الأساسي القائل بأن "السعادة الكبرى لأكبر عدد" تتحقق بإرضاء اهتماماتهم الفردية. ويمكن حساب أخلاقية فعل ما حساباً رياضياً باعتبارهما رصيد اللذة والألم الناتج عن هذا الفعل وقد أدخل جون ستيورات ميل على المذهب المنفعي مبدأ اللذة الجسمية . كذلك يحدد المذهب النفعي فهم وظائف الدولة والقانون.

وقد أدى تطبيق مبدأ النفعية على نظرية المعرفة إلى ظهور الذرائعية.

نهاية التاريخ **End Of History**

عبارة تعني أن التاريخ بكل ما يحويه من تراكيب، وصيرورة سيصل إلى نهايته في لحظة ما، فيصبح سكونياً تماماً خالياً من التدافع والصراعات، إذ

إن كل شيء سيُرد إلى مبدأ عام واحد يفسر كل شيء، وسيسيطر الإنسان سيطرة كاملة على بيئته وعلى نفسه وسيجد حلولاً نهائية حاسمة لكل مشاكله وآلامه.

وهذا المصطلح ينتمي إلى عائلة من المصطلحات التي تصف بعض جوانب منظومة الحداثة الغربية والتي تعني انتهاء شيء ما والقضاء عليه، وغالباً ما يكون هذا الشيء هو الجوهر الإنساني، كما ظهر متعيناً في التاريخ واستخدم هذا المصطلح نهاية التاريخ بشكل أكثر شمولية في كتاب (نهاية التاريخ) لفرنسيس فوكاياما الذي يرى أن كلاً من هيجل وماركس كانا يريان أن التاريخ سيصل إلى نهايته حينما تصل البشرية إلى شكل من أشكال المجتمع الذي يشبع الاحتياجات الأساسية والرئيسية للبشر، فهو عند هيغل الدولة الليبرالية وعند ماركس المجتمع الشيوعي. ولكن العالم بأسره قد وصل إلى ما يشبه الإجماع بشأن الديمقراطية الليبرالية كنظام صالح للحكم بعد أن ألحق الهزيمة بالإيديولوجيات المنافسة. وهذا يعود إلى أن الديمقراطية الليبرالية خالية من تلك التناقضات الأساسية الداخلية التي شابت أشكال الحكم السابقة.

الوجودية **Existentialism**

فلسفة الوجود، ظهرت بعد الحرب العالمية الأولى في ألمانيا وفرنسا. وهي مدرسة فلسفية تقول بأن الوجود الإنساني سابق على الماهية؛ أي أن الإنسان صانع وجوده، بغض النظر عن أي عوامل متحكمة فيه. وأن العقل وحده عاجز عن تفسير الكون ومشكلاته، والإنسان يستبد به القلق عند مواجهة مشكلات الحياة، وأساس الأخلاق قيام الإنسان بفعل إيجابي، وبأفعاله تتحدد ماهيته، وإذن فوجوده العقلي يسبق ماهيته.

كما تؤمن الوجودية بالحرية المطلقة، التي تمكن الفرد من أن يمتع نفسه، ويملأ وجوده على النحو الذي يلائمه.

أثرت الوجودية تأثيراً كبيراً في الأدب والفن الحديث.

الوحي **Revelation, Divine inspiration**

إلقاء المعنى في النفس في خفاء، ولا يجوز أن تُطلق الصفة بالوحي إلا لنبي. وقيل أصله الإشارة السريعة، ولتضمن السرعة قيل أمرٌ وحيٌ؛ وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض، ويكون بصوت مجرد من التركيب، وبإشارة بعض الجوارح، وبالكتابة، وغير ذلك.

ويقال للكلمة الإلهية التي تلقى إلى أنبيائه وأوليائه: وحي، وذلك إما برسول مشاهد ترى ذاته ويسمع كلامه كتبليغ جبريل في صورة معينة، وإما بسماع كلام من غير معاينة كسماع موسى كلامه تعالى، وإما بإلقاء في الروع، أو بإلهام، وإما بتسخير، وإما بمنام.